في ٢٣ شهر رمضان المبارك ... سنة ١٢٦٢

هو الواقف على الضمائر

وقف مؤبد و حبس مخلد شرعی نمودند
تقربا الی الله و طلبا لمرضاته علیا جناب طهارت
و عفت آفتاب قمر نقاب خورشید احتجاب
پرده نشین سرادق عزت و جلال و خلوت گزین خیام سعادت
و اجلال طایف بیت الله الحرام و زائرة الرکن و المقام السیدة الجلیلة الزکیة النقیة النقیة حاجیه
خانم ماه بیگم دامت ایام عفتها و دولتها این کتاب شرح تجرید لاهیجی را با یکصد و چهل جلد دیگر کتب
مرحوم غفران پناه خلد آشیان رضوان جایگاه علیین ارامگاه افتخار الحاج و السلام
و اجل الکفات منبع الخیر و السعادات برادر مخدوم اکرم خود جناب مستطاب
حاجی میرزا موسی خان نور الله مرقده که در حال حیوة منظور نظر الکیمیا اثر الله مقام و قف بر کتب
برادر برهنج مسطور مسیوق رعایه المنظوره بر سر مقدس فیض آثار الامام المعصوم المظلوم و الشهید المسموم عالم علم
المکتوم بدر النجوم شمس الشموس و انیس النفوس المدفون بارض طوس للسلام علی بن موسی الرضا علیه التحیة
و الثناء و تولیت کتب مزبوره را مفوض داشتند در هر عصری از اعصار بمتولی شرعی سرکار
فیض آثار کتابخانه مبارکه لسیار و کتب مزبور را ضبط نمایند و هر یک از علماء و فضلا و طلاب
و مجاورین ارض فیض قرین که محتاج بمطالعه و ملاحظه آن باشند متولی شرعی سرکار بطور اعلام تضییع
و تفریط و خروج آن از ارض اقدس لهما باشد کتاب را از سرکار قبض السید معتبر باذن رسیده آن کثیر
از اوراق نماید اخذ نموده و کتاب را التسلیم نمایند و هر گاه در آنست ماه تکمیل احتیاج داشته باشد تجدید
و قبض کتاب را از سرکار مفوضه ماه دیگر نگاهدارد و در حفظ و اعلام تضییع و تعریض آن دقت اهتمام
نمایند آنر و ثواب و اقم مراقب اعیان نموده از تصرف خود اخراج نمودند و بتصرف وقف واگذاشتند
و صیغه شرعیه وقف بر وجه مقرر جاری شد فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه تحریراً فی شهر شعبان المعظم
من شهور سنه ١٢٦٢

رب وفق للاتمام بمحمد وعترته عليه وعليهم السلام

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى
اكرم احبائه اى على آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من
عداهم من محبوبيه فافعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه وح
لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهبه ان يريد به عليا
عليه السلم بل وان لا يكون المكتوب بصورة على حرفا جارا بل اسما مجرورا معطوفا
على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي صلى الله عليه
فانه مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا
الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قاد في الدليل اليه وقوى اعتمادي
عليه والله اسأل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته
بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المقصد الاقصى والمطلب
الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد [illegible]
يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من المعلم والمعلم في [illegible]
الا لدنية هو النبي عليه السلم بالاتفاق والامام ايض عند بعض وما يستقل
به العقل مما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض
والامور العامة او غيرها لاجرم رتب المص كتابه على ستة مقاصد الاول
في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض الثالث في اثبات الصانع
الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد ووجه الضبط

المقصد الاول في الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود
التي هي الواجب والجوهر والعرض لما لم يرد بكل ما يختص بواحد منها في
بابه احتاج الى باب الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية و
اما بين الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة
الوجود وعن الامتناع لكونه عن احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما
من احوال الوجود ولذلك اوردهما في فصل الوجود والعدم وفيه
فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم
وما يتعلق بهما والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية الفصل
الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او
الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير
ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم
ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد
الاول فظ لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما
الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حدى الوجود والعدم وهو عبارة
عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه
قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف
العدم المرادف له وما يق من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود [illegible]
المؤثر والموجود المتاثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون
موجودا مؤثرا ولا موجودا متاثرا وهذا سلب القسم [illegible]
هو يتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم [illegible]

لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود
المتاثر غاية الامر انا نسلم انهما لا يكونان الا موجودين وفي قوله
وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين نظر اذ الوجود والعدم لم
يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم
الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول
لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم
الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى
التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت
العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف
وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان
تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور
ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر
بالثابت العين اي بما علم منه تحديده به او نقول ان الضمير راجع
الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما
اطلقا عليهما مجازا باطلاق المشتق منه على المشتق وهو المشهور
والمآل في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون
تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ
الاشتقاق اذ يمكن ان يقال هذا الكلام في مثل الحساس مثلا المشتمل على
شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات
معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس

ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس
اليه فلو عرف الحساس بمشتق لكان ذلك في الحقيقة تعريفا للاحساس
بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك في الحقيقة فانه قد يجوز تعريف
المشتق بمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس
بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز
تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان تحصى والتحقيق في المقام
ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب بمشتق
آخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما
يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسئل
بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار
ليعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك
يقال ما الحركة ويجاب بانه الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
فان قيل ما المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كان
تعريفا في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان
السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه ما واريد ان يعلم بحقيقته
او بوجه آخر فح ان اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ
الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي
علم بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه آخر وقيل انه الضاحك في جواب الكاتب
ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف
المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود

بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان
يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما لا يمكن ان يحمل عليه كما لا يخفى
فلا يكون تعريفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديد الوجود و
العدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين
في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير
حاصلة كما في ساير التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة
حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع
بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف
كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المترادفة
فان لم توجد اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل
المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين
المعاني المتصورة فلا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف
كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة
المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد
الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء من المفهومات اعرف من الوجود قيل ان
اراد ان تصور الوجود بوجه ما يمتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه اعرف
منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى
الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فهو ممنوع بل
نمنع كونه متصورا ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه
او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه كما في ابطال
الرسم بطل الاستدلال الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه شارحة

المقسم الى اثنين منها وحكم ببطلانهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود
والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي ويتوقف على تصور
الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي
اولى بالبداهة والثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا
فالكسب به اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه
اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما
ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زايد والا فلا وجود
هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات فذلك
الزايد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل
في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال لا نسلم ان الوجود هو ذلك الزايد
فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على
هذا يكون الزايد جزءا له وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل
اذ يتوقف على العلم باختصاص الرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم (به المرسوم)
وهو وجوده وبما عداه وهو ممتنع لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى
اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي
فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فيحتاج الى تصوره
بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق
بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي لا يقال هذه
مصادرة على المطلوب فان من لم يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم
بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق
حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فيعلم كونه بديهيا

بجميع تصوراته ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات
والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه و
هذا الاستدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود جزء من
تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور
الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي
فمم وما ذكرتم من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان
اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع
ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اردت انه متصور بوجه ما فهو
فلا يجديك نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود
وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود
عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل واحد من اجزائه ولا استحالة في
ذلك او نختار انها ليست بوجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها
امر زايد ويكون ذلك الزايد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع
الاجزاء الذي ليس الا مجموع فان هذا المجموع لا يحصل الا عند الاجتماع وانه
زايد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم
ما ذكره منقوض بساير المركبات التي علم تركيبها يقينا اذ نطرده في السكنجبين
مثلا او نختار ان الكتابة ما برسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا لم
بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم
بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف بالوجه ما فلا يلزم الدور وعلى
تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمح وانما المح الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا
لا يق تصور الوجود اذا حصل النفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله

كيف

عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال
بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان بعين
ما ذكر لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها
ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى
اذا تطاولت المدة وتكثرت الصورة توجهت اليها فالتبس عليها
في بعض كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك اولى بالبديهيات
اذ في الكسبيات اعمال قيل الثاني وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود
واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة استدل على كون
الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول
انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا
الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او
ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى
اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر
المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا
بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود لكونه مشتركا بينه
وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة لشيء ونتردد في انها مفهوم الوجود
او غيره والجواب ان التردد انما وقع بين الموجودات ومفهوم
الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما ستعرفه الثاني
ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل
الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم
لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى

حصل

الذى قصده بل موجودا بمعنى آه اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل
ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له فى الاستدلال بل على تقدير
تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر مثلا نقول
فى المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آه فالادلة ان
يطرح من البين ويقى لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلى ويسياق الكلام
الى آخره فان قيل الحصر على هذا التقدير اعنى ان يكون مفهوم العدم ايضا
متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فاذا قلنا زيد اما ان
يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا
لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون
موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفى والاثبات يجزم العقل
بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه
اقول فيه نظر لان الحصر العقلى هو ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار
وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هى ان الشئ لا يكون موجودا
بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة
الاجنبية لم يكن قولنا زيد معدوم بالعدم الخاص فى معنى قولنا ليس موجودا
بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آه او عدم
بعدم آه صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم
بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار فى قولنا الشئ اما موجود بوجوده
الخاص واما ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار
فى قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص
الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجاب

بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بينهم

اتحاد

اتحاد مفهوم العدم دليلا آه بان يقى مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم
الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل واحد من الوجودات
المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقى
ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المفسدة اشد لانه على هذا
التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لتحقق التناقض بين العدمات
وبين الوجودات وهو افسد من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد
وبين الوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص
عدم خاص وهو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين فان قيل لا نم
ان مفهوم العدم واحد بل كان لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة
اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا
شك ان هذا التقرير بعينه جار فى الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه
لا يسلم الاشتراك فى مطلق السلب بل المشترك بينهما عنده هو لفظ
السلب كما فى الوجود والثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة
مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد
اقسامه غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من
كل منهما غير الحيوان اجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود
المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالتقسيم
عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة
فلا بد وان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم
فى المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما ثم

والنه خبير بحو

من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فلذلك غلطت من اشتباه
القسم بقيده اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السايل لو
قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش في هذا القدر بدلته بلفظ قيد القسم
والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه
بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكره من شمول المقسم
لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم
من وجه كما في امثال الحيوان والابيض انتفع الجواب وثانيا بان الوجود
يقبل القسمة لا لجميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل
على الدليل الاول ان الامر البديهي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات
المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او
معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود اصلا
قلنا العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات
ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود بتاويل المسمى
قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي
وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحكم العقلي
وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون
الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فيغاير هذا المفهوم
المشترك المهيات اي يكون زايدا عليها لا عينها ولا جزءها والا اي
وان لم يغاير لكان اما عينها وح اتحدت المهيات ضرورة اتحادها مع الوجود
الذي هو مفهوم واحد او جزءها وح لم ينحصر اجزاؤها بل يترتب اجزاء المهية
الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزءا للمهيات لكان جزءا

مشتركا فوجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم
الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ المفروض انه
جزء للموجودات باسرها فلتلك الاجزاء ايضا اجزاء اخر ثم ننقل الكلام الى
اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب لا
بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدا المركب فلو انتفى انتفى
المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وكيف
لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم
اذا كانت الاجزاء خارجية فاما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج
متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع تعقل كنه المهية اذ لم
يكتف في تعقل كنه شيء بتعقل اجزائه الاولية وشرط في ذلك تعقل
اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما
يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع المهيات وكذلك ليس جزءا في
الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زايدا في الجميع لاحتمال ان يكون زايدا في
البعض ونفس البعض وجزء البعض واجيب بان اختلاف
الوجود في العوض والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض
فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان لم يقتض النفسية او الدخول
فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي
هو المهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو
كان الوجود متواطيا لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال ان كان الوجود
متواطيا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زايدا في الجميع
عين المهيات لانا نقول من ان المط هو زيادة الوجود على المهيات والا

لزم

من كونه مشككاً زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا
يلزم من عروضه للوجودات الخاصة عروضه للمهيات لجواز ان يكون
العارض والمعروض معاً داخلين في المهيات لانه مدفوع بان الوجود
اذا لم يكن متساوي الحصول في المهيات لزم خروجه عنها وان لم
يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه جار هناك
بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما
اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان امتناع
الاختلاف في المهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه على
ذلك انه اذا اختلف المهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ما به الاتحاد
ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال
والنقصان في نفس المهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب
تغاير المهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود
مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا
الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زايد على المهيات ولا
يدل على كون الوجود الخاص زايدا عليها الا ان يثبت ان المطلق
نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده
اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زايد على المهيات
كما اشار اليه المص بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال
فيغاير المهية وصرح به هناك واثبات ان في الموجودات امرا وراء
المهية والوجود المطلق وحصصه زايدا على المهيات عارضا لها مما
لا سبيل اليه لا يقال يجيء ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التي هي

الوجودات

الوجودات الخاصة وبه يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق
وحصصه لانا نقول قد مر آنفا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى
افراده وايضا فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زايد على المهية ولو
سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى
زيادة الوجود على المهية كما ذكره هذا القائل المحقق في ذيل هذا البحث
وبينه بان البصاير السليمة كما يدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة
يمتاز بها عن المعدومات وتسمى في العربية بالكون والوجود وفي الفارسية
بهستي وبودن كذلك يدرك ان مفهومها خارج عنها ويوصف بها
ويحمل عليها وبيان النص بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس الا
زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولانفكاكهما تعقلا فانا قد
نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية المهية وهو ظ وقد نعقل المهية و
نغفل عن وجودها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانا لا نم ان تعقل
الشئ يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشئ
وذاته او ذاتيه وقيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور المهية
ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت
الشئ لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانها بين الثبوت لما هو ذاتي له
اقول لا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلايم كلام الماتن لان معنى
الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الآخر والشك في الوجود
انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فانا اذا تعقلنا المهية وشككنا في
وجودها فح يكون كلاهما متعقلان لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح
صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها

ان التعقل هو الوجود الذهني وكونه [illegible]

قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زايد على المهيات
التى يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها اقول وانت خبير
بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان فى الموجودات
فردا من الوجود المطلق وراء حصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا
اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى
فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوم لنا لم يعلم انه غير معلوم لنا
عند تعقلنا المهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر
دونه خرط القتاد ولتحقق الامكان اى ثبوته للمهية فان من الموجودات
ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زايدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان
الامكان عبارة عن تساوى نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو
كان الوجود نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوى
اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشى الى نفسه لا
يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها
اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته
الى سلب ذلك الجزء وفايدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعنى لو لم
يكن الوجود زايدا لكان اما عين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها
فايدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد و
الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فايدة
او جزءها وح لم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل
الذاتى على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها
والجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقريرين انه انما يتم

٩

ان لو كانت المهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز
ان يكون ذاتيا مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكن فى
تعقل كنه شى تعقل ذاتياته الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما و
ايضا فى المهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون المهيات التى لم نتصورها
تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى
الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب عطف على التناقض يعنى
لو كان الوجود نفس المهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة
قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو تناقض اى حكم
باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد وارتفع عنه السواد
او المراد التناقض المصطلح لان لنا قضية صادقة فى نفس الامر وهى ان السواد
سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة
قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك
القضية الصادقة فى نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود
وقولنا السواد سواد ليس تناقضا وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض و
لو كان الوجود جزءا وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب
لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا
فى الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن
الوجوه الثلثة بالفرق بين اتصاف شى لشى وحمله عليه مواطاة وبين
الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان
لا يقتضى المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم
كذلك وهو المراد بتساوى نسبة المهية الى الوجود والعدم فقوله

لوكان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ثم
فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير منشأ العقلاء
يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا
معركة للآراء حتى ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم
وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات
الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه
وقوله نسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلاهما مم
في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير
جزئيه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم
ذو وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد
موجودا بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود ونقول بل هو
بمنزلة السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل
مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود
بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ونقول بل هو
بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد او الوجود ليس بذي وجود وليس هذا
تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في
معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع
للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات
الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ان ذات الواجب فرد خاص للوجود
المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في
الممكنات ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك في

الواجب

الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين
ماهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء
هو الماهية وآخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم ولا
نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هي هذا جواب عن استدلال
الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان
يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال
اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني
فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم
وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي هي ما
لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزؤها على ما قيل فغير مفيد لان
العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا او معدوما
لا بالعروض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ
يلزم ان يكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة معا قلنا المراد
ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل
عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود
بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه
او التسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قولك يلزم ان
يكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو كان المعروض
هو الماهية بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها
ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات
ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما

اذ يكون الماهية معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم [illegible] من حيث هي هي لا الماهية [illegible]
صحه صحه

فاما اذا كان المعروض هو الماهية [illegible] بشرط الوجود

بالمهية من حيث هي لا بالمهية الموجودة فزيادته عليها وقيامه بها في التصور
لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في
الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج بجواز اتصاف الموجودات
الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج
بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء
كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان
ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا قيل لما كان قيام الوجود وقبولها اياه بالمهية ح
من حيث هي وهذه الحيثية انما يثبت لها في العقل فاللازم منه زيادته
على المهية في التصور لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان المهية من
حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا
يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل كما ان الجزئي
موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع
عن ذلك كون الجزئية انما يثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض
بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا
وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض وليس بالجسم الابيض
بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما يثبت له في العقل وهو
ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر
منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما و
هذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما
النزاع في ان للنار بل لما سوى هذا الوجود وجودا آخر لا يترتب عليها
تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوتنا المدركة او في

غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد
هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا لبطل الحقيقية اي لم يتحقق هذا
القسم من القضايا وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر
الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او
لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود
في الخارج فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما
ليس بموجود في الخارج باطلة ح اذ صدق حكم الايجاب الحملي بثبوت
المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان
ثبوت شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية
باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين و
يرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في
الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا
كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة
حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في
الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد
موجودا في الخارج او لا فان قلت كل مثلث فان زواياه مساوية
لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث
لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل
يتناولها ويتناول جميع ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من
الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس
بموجود في الخارج بط لما بيناه آنفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة

باطلة او نقول معنى قوله بطلت الحقيقة ان من القضايا ما نعلم يقينا
انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع
النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة
حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد متعددة
موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية
الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما سبق لوانه في المشهور
وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود لها في الخارج احكاما صادقة فلابد
من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
وارادوا بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه احترازا بذلك عن الموجبة
السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا تقتضي وجود موضوعها
كلزومها وسيرد عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام
وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج
ولابد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقولات
سواء كان العلم عبارة عن حصول الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين
العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم
الصرف محال بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة اذ ليس في الخارج فهي في
الذهن والموجود في الذهن انما هي الصورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا
جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن
لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه
وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج الى غير ذلك
من الصفات المتضادة المنفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب

اتصاف

اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا
لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب
اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود
في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف
المحل بها والصور والاشباح لا يساوي ماله الصور والاشباح في اللوازم
بل يخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في
الذهن اما ان يكون ماهية الحرارة اولا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن
بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء
خارجا وذهنيا لا يقال لا نعني بوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته
فيه وان كانت مخالفة في الحقيقة لانا نقول لم يتمسكوا به ان تم دل
على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر
يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان
يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية
الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة
والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون
محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها
مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور
الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات
مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان
كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم امتناعه هو
حكم الخارجي لان منشأه الوجود الخارجي فعين الحرارة يمتنع حصولها في

الذهن ويفنا عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان
الذهن كذلك وفيه بحث لان هذا الجواب مخصوص بمادة ادعى الخصم اتصاف
الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما او
لا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم المهيات كالزوجية والفردية
مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان نقول لو حصلت
الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ
لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع
في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع
لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يدعى كون محل الزوجية متصفا
بها من احكامها المتعلقة بوجوداتها العينية وكذا اتصاف محل الفردية انما
هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها من لوازم المهيات
وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يدعى ان كون محل الامتناع
موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني
والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به
فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء
في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب
اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا
حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية
والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يجب اتصاف الذهن بها
وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان كانت قائمة به وليس كذلك وفي هذا
التحقيق دفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها

لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في
الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو
معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي و
عرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان
الذي هو شبحه قايم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة
قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج
هو هذا الشبح القايم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض
من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود
الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم و
عرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم
الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقايم به ومعلوم وعلى تحقيقنا
نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فيقوم بالذهن كيفية
نفسانية اي العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قايما بنفس شخصية
ومشخصا بالمشخصات الذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن
فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود
معنى يحصل به المهية في العين بل الحصول ذهبت طائفة الى ان الوجود معنى
قايم بالمهية يقتضي حصول المهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف تشهد
صريح العقل ببطلانه فان وجود المهية عبارة عن حصولها في الاعيان
لا عما به يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد حركة المهية
في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو

لا يخفى ما في هذا الاشكال على اثبات هذه الكيفية
النفسانية فان ذلك بعد الفرق بين الحصول و
القيام لانا نقول اذا لم يفرق بين الحصول و
القيام كان الاشكال الوارد هو ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض
من الكيفيات النفسانية ما هو
غير مندفع اذ ليس هنا على هذا التقدير
الا مفهوم الحيوان الذي هو حاصل في
الذهن وهذه الكيفية النفسانية
التي هو ايضا حاصلة في الذهن وكلاهما
موجودان في الذهن فيشكل الذي هو الموجود
في الخارج ما هو واما اذا فرق
بين الحصول والقيام فنقول هذه
الكيفية ليست حاصلة في الذهن
حتى تكون موجودة في الذهن بل
هي قائمة بالذهن وموجودة في
الخارج منه

الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة شيء في حال من احوال انما
يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال او افراده على هذا المتحرك بحيث ان يكون
له في كل آن يفرض في زمان حركته حالة لايكون تلك الحالة قبل ذلك
الآن ولا بعده فان المتحرك بحيث يكون له في كل آن من اين لايوجد
ذلك الاين قبله وكذا المتحرك في الكيف لابد له في كل آن من كيفية لاتوجد
قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع ولا شك ان
المتحرك يجب ان يكون باقيا من مبدا حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل
تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان
يكون متقوما دون الاحوال التي يتحرك فيها فما لايتقوم المحل بدونه كالوجود
لايتصور حركته فيه واقول فيه بحث لان المهية لاتتقوم بدون واحد
من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد
الصورة لا على التعيين فيجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة
على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن المهية وجود في
آن تحقق في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من الاول او ازيد منه
لابد لابطاله من دليل وهو اي الوجود خير محض بهذه الدعوى ما صححوها
ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا في كل ما يقال
له خير وجدنا ما هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل ما
يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل
فانا اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا
من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة
ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن

ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك
من الامثلة والتجؤا الى انها ضرورية وان ما ذكروه من الامثلة لايضاحها
وربما اشتبه على بعض الاذهان والظ انها اقناعية وان تلك الامثلة
توقع بها ظنا على انه قد يتوزع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان
مبادي الفصول الحقيقية قد يكون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة
فيجعل هذه اللوازم مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون ان
عدم المانع ليس جزءا من علة الوجود بل هو كاشف عن امر وجودي
هو جزء لعلة ذلك الموجود فيجوز ان يقع ما هو شر بذاته في هذه الامور
عن الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا
بالذات ولابد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا مثل فتحققت مخالفته
للمعقولات فقد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلثة
التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لاتضاد له مع المعقولات
ولا تماثل تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه
الاول ان الضد موجود يتعاقب بموجود آخر في الموضوع والوجود ليس
بموجود واقول بهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم
موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكن يتجه عليه ان المتخالفين
عندهم موجودان ليسا بضدين ولا مثلين فلا يكون التفريع في عبارة
المتن صحيحا الثاني ان الوجود لايتعلق بالموضوع لان محله لايقوم بدونه
اقول يرد عليهما ان المتكلمين لايقولون بالموضوع وانه المحل المتقوم
بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد
نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع

لموجود آو في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض
بجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الآخر ويرد عليه ان هذه المقدمة
ما لم يثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل
على نفي التماثل بان المثل نوع لذات يشارك غيره في تمام الحقيقة و
الوجود ليس بذات اذ الذات مما يتصف بالوجود او العدم والوجود
لا يتصف باحدهما والنظر ولا ينافيهما اي الوجود يعرض لجميع المعقولات
ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافيه بهذا المعنى كون الوجود
منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد ويساوق الشيئية
فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظ المساوقة يستعمل
عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة
في الصدق فيكونان متباينين ولم يرد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية
بل ربما يدعى نفيه اذ يتحقق وجود الماهية من الفاعل ولا يتحقق شيئيتها من الفاعل
ويتحقق هي واجبة الوجود ولا يتحقق هي واجبة الشيئية وممكن الشيئية و
ذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت بمعنى ان الماهية يجوز تقررها في
الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم
على ان الممتنع ويخصه المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا
للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي ولعلهم انما وقعوا فيه لما وقع
الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور
ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب هو الحكم بثبوت
امر لامر وثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فللمثبت له ثبوت وهو معدوم
فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها

مساوقة له

وبكونه الوجود

بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت م
والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الاحكام فهم
يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم
ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الآخر من الثبوت باسم
الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه
الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني
واعلم ان مدار ما استدلوا به على مقدمتين احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم
بثبوت امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان
المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات بل الممتنعات ثبوتا وتحققا
في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضا
ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع
النقيضين محال وشريك الباري ممتنع على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة
الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير
فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق
وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة
الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين
ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق
هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة
الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين الممتنع وشريك الباري في الخارج
وما قيل من ان صحة الحكم مطابقة لما في عقل الفعال فان صور جميع الكائنات
واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا فان كل

ممتنع للزوم وجوده من ولا بد مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون للاحكام بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري م م م

واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين ممتنع حق وصدق مع
انه لم يتصور العقل الفعال مثلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور
الكائنات فيه بل مع انه منكر لثبوته على ما هو راى المتكلمين وايضا لو كان
كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى لا يعلم ان ما في العقل الفعال على
اى وجه من السلب والايجاب ومن له علم بذلك اللهم الا ان يثق ان ما في
العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان ونحو ذلك نعم وقال
بعض المحققين ان العقل بعد ملاحظة المعينين والمقايسة بينهما سواء
كانا من الموجودات او المعدومات تجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية
يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان
بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع
وما في نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع
وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك
المعينين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اى على وفقها
في السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقا
ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج يطابقه او لا يطابقه
مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته
خارج يطابقه فخبر والا فانشاء ثم نقول لو صحت هاتان المقدمتان
لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت
امر لامر لانه لو ثبت له اما ان ثبت ثبوته والا انتفى وبانتفائه ينتفي
الاول فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت
الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق ثبوت ثالث ونقل الكلام

اصلا

اليه

اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا
تسلسل في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار لانا نقول ان
كلا من تلك الثبوتات اذا ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض
ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك لحكم ثبوت
الثبوت اللاحق بالثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فيحكم
المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وننقل
الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل
في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك التسلسل يبطل
ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات التناهي نعم ثم لا يبقى برهان
التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات
فلا يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق
بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على
ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير
النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا
بالتشبث بما قيل من ان ثبوت الامر للامر انما يقتضي ثبوت
المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها
واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى
الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول
من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك
بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف تتحقق النسبة
بدونه اي بدون الوجود مع اثبات الغيرة وانتفاء الاتصاف

يعني ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية او في الوجود ولا يتصور وجود مالم يرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت لا يضم يكون ثابتا ولزم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا يوثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان يجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعله متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف تجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج قلنا تاثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف اما اولا فلانه على هذا التقرير لم يقع ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثير ولا تاثر واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت

واتصافها بالثبوت صح

المعدوم من الاثبتة وانحصار الموجود مع عدم تعقل التزايد ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الثبوتية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وهم يمنعون المقدمة الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت تكون باقي المقدمات مستدركا ويمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليلا برأسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في جريانه ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان يكون الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال وانحصار الثابتات لان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على راي المصنف لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة معا وانما ذلك على راي المعتزلة وسائر

اذ لا يعقل ثبوت الا الكون في الاعيان

مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية

موجودة

المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا تناهي الموجودات ولا مستند
سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل
على تناهي الثابتات ايض لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول و
عدم تعقل الزايد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان
هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصله عما قبله بتغير الاسلوب
ولما استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان
بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض
ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك
الصفات على البعض الآخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية
يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه
اذ النفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه
اجاب المص بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم المحال
كثبوت الممتنع وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة
وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن لو آء الدليل المذكور في
كل منها مع انه ممتنع ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان
اريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما
ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني وان اريد تميزها في
الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن
متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سيأتي في هذا الفصل لكان
المتصف به ثابتا لما مر ان اتصاف غير الثابت بالصفة
الثبوتية محال فاجاب المص اولا بالمنع فقال والامكان ليس ثبوتيا

دعوى ضرورية

استدل بعضهم بان اثبت صفة للشيء ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه نظرا لانه لما علم على هذا التقدير اثبات التميز للمعدوم بل يتصف ان لو المعدوم ممكن او صفة ثبوتية للمراد مقدوره والمراد فرع ثبوت الموصوف وثبوت الصفة للموصوف وكذا المقدورية والمعلومية الموصوف وغيرها من الصفات

بل هو امر اعتباري لما سيأتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض
وقال بعرض الامكان لما اتفقوا على انتفائه كالمركبات الخيالية
فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم
ثبوت تلك المركبات مع انها منفية اتفاقا وهو يرادف الثبوت
والعدم هو النفي اذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا
واسطة بين الموجود والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي
ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة للموجود
لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود
ليس موجودا والا لكان له وجود زائد على ماهيته لما مر في بحث
زيادة الوجود وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا اتصف
بنقيضه واجاب المص عن هذا الوجه وقال والوجود لا يرد عليه
القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف
به وبمنافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة ولم يسلم المدعي
واجيب بان حاصل حجتهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان
الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان
باطلان فتعين الثالث وهو المط ومحصول الجواب ان هذا الترديد
في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلث مما لا يصح عند العقل
ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة
معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل
اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه
وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة العقل لا بين متغايرين

الحالية

واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة قطعا
واما الجزء الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن
نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب
الوجود عن نفسه مما لا يكون تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم
يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب
وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين بين فحيث لا
يتصور النسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك
ارتفاعا للنقيضين وانما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة
متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان
قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود
وعلى اثبات سلب سلبه وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور
سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا
سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة
المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية
حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا كلامه اقول وفيه
نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان
الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود
ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب
والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن
ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه
انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا

لم يكن

الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظ لا سترة
فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم و
العدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن
~~نفسه بل معناه اثبات العدم الوجود عن نفسه بل معناه اثبات~~
العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم اذا لم يكن بين المعدوم
والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم
بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود لا وجود وهي
قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود
للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء
عن نفسه لا يقال لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا قلنا تفسير
العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه فالفرق
ظ وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على
اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات
سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل
على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لكنا نأخذها معدولة المحمول حتى
يكون قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر
سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا يكون الا بين متغايرين
فان للمفهومات نسبا الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق
مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم المهية ومفهوم
المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها فيصدق القضية
الموجبة القائلة الكلي كلي والمهية مهية والمفهوم مفهوم ومفهوم

الوجود عدم في معنى قولنا م

والا يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول فقولك معناه سلب الوجود عن نفسه م

بمعنى اللاوجود لا بمعنى على اثبات سلب الوجود م

كتب به القائل بتجويزه بان ثبوت الشيء لنفسه ضروري منه

الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على
انفسها لا تصدق على انفسها فيصدق السالبة القايلة الجزئي ليس
بجزئي والتشخص ليس بتشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة تقتضي
الطرفين المنسوب والمنسوب اليه وامّا انهما متغايران فذلك في النسبة
الخارجية م واما في النسب العقلية فلا م والجواب الحق ان اللاوجود
معدوم قوله لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء
بنقيضه بهو هو بان يق مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم
واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة
قايمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القايم بالجسم فانه
لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم
فلا بعد في ان يصدق ايض الوجود ذو لا وجود الثاني الكلي الذي
هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان ليس بموجود
اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من
جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المصنف
بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي
وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا حتى يلزم تحققه
في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس المشترك
بينه وبين ساير الالوان وفصل يمتاز به عنها فالجزءان ان وجدا فلا بد
ان يقوم احدهما بالآخر والا لامتنع ان يلتيم منهما حقيقة واحدة
فيلزم قيام العرض بالعرض لا يق ان الهيئة الاجتماعية وهي الصورة
قايمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة منهما لان الثابت ان

الحقيقة

الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى
بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام
احدهما بالآخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير
كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها
معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقايل ان يقول يجوز ان يكون
الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر
بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما لزم تقوم
الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم
به السواد فيكونان حالين واجاب المصنف بانه يجوز قيام العرض بالعرض
وقد علم منه جواب البعض الآخر جواب آخر لهذا الوجه وهو انهما جزءان
ذهنيان للسواد لا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض
ونوقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة
في الحالية متخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون
لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين و
وصفان قايمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان ثم نقول ان احدهما
الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر
المختص بانه يشارك ساير الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها بخصوصية
ففيه ايض امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايض امران
وهكذا فيتسلسل الاحوال فوك ويمكن الجواب عن هذا النقض
اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال
حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم

ولا يمكنه نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال
الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زايدا على نفسه حتى يتسلسل واما
ثانيا فبان نقول الملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك
في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف
ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم
الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان بل يقومان بما يقوم
به العرض الذي هما ذاتيان له فهنا قيدان لا بد منهما في تمام الحجة و
هو وجود تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين
لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك
والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول
منتف هناك اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثا في محل المنع
اذ لهم ان يقولوا لا نسلم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج
الى مميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي وهو
مفهوم الحال وانه معدوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء
القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول لو
كان احد الامرين معدوما لزم قبح وان لم يلزم تقوم الموجود
بالمعدوم ولكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم
وهو ايضا محال قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة
بين الموجود والمعدوم فله حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في
التحقيق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال
متقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم متقوما له فلا عليهم لو جوزوا

تقوم الحال بالمعدوم وللقايل ان يقول الاحوال التي اثبتتم للحقايق
العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق
الموجودة بالمعدوم فيمكن اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد
الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والعذر بعدم قبول التماثل
والاختلاف والتزام التس يط اعتذر مثبتوا الاحوال عن هذا النقض
بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف
لان المثلين والمختلفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز
وصفها بالتماثل لم يصح ان يق انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف
لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح
ان يق انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف
في تلك الخصوصيات والثا انا نلتزم التس في الاحوال والبرهان
انما قام على امتناع التس في الموجودات لا في الاحوال التي ليست
بموجودة فقال المص هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم
قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين
كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية
الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين وفي تمام الماهية
بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على
اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان
قولكم لا يصح ان يق الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها
بالتماثل وكذا لا يصح انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها
بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثا فلانا

نقول كما مر غير مرة برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير
متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او لا
كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليها اي على القول بان المعدوم ثابت
وعلى القول بثبوت الحال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم
فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات
واعيان وحقايق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد
غير متناه ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير
للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير
في نقلها من العدم الى الوجود اقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه عليه
لا على ما قال الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا
والجوهر جوهرا والسواد سوادا او البياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات
الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت
المعدوم ومن انتفاء تباينها حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية
في كونها ذوات وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة
الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية
مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا ذهب ابو
اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات
في حال العدم وان الصفات تحصل لها في حال الوجود وذهب
الجمهور الى انها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم
رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم
في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين

الخياط وابو القسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية
وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله
البصري وابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة ليست بغيرين ثم
اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم لا
يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم
الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف
بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال
البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز
لا الحصول في التحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه
معدوما فذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة
الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان
وصفها بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات
المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزها الخياط والزم ان
ابا يعقوب الشحام ايضا حيث التزم رجلا على فرس وعلى راسه
قلنسوة وبيده سيف قايل بكون هذه الاشياء اجسام في حال
العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه
بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوز اتصاف المعدومات
بالصفات الثبوتية لم يلزم عنده من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية
وغيرها كونه موجودا قال الامام الرازي هذه جهالة عظيمة لانه جاز
ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا يعلم
وجودها الا بدليل وهو سفسطة وللقايل ان يقول من قال

منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات في
الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة
مثلا نقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده
سيف معدوم يتحرك بحركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة
ذات الوان معدومة فيلزمه القول بكون محال الحركات المعدومة و
الالوان المعدومة امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني
يجوزون ان يتخيل رجلا كما ذكرنا فهم يجوزون الصفات المعدومة في
الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر
الاحكام ولا يصدر الآثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القايل
يوافقهم في جميع ذلك لكنهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون
الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر مشروحا وعلى القول
بالحال في قسمة الحال الى المعلل اي بصفة موجودة قايمة بما هو موصوف
بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القايمة بالمتحرك ويعلل القادرية
بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى
قايم به نحو اللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود
عند القايل بكونه زايدا على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها
لمحالها بسبب معان قايمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال
وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا يكون الا للحيوة وما يتبعها فان
غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف
اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان
الذوات كلها متساوية في انفسها وانما يتميز بعضها عن بعض

والسفسطة في ذلك انما هي في القول
بكون محال الحركات والالوان
الموجودة في الخارج امورا معدومة
صح

بيد انهم

بالاحوال

بالاحوال القايمة بها وغير ذلك مما لا فايدة بذكره واعلم ان ادلتهم
والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فايدة في الاشتغال بامثالها بعد
ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها ولنعرض عنها ثم الوجود قد يوجد
على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ يجوز ان يلاحظ
العقل مجردا عما عداه بالكلية ومقابله عدم مثله اي غير مضاف الى شيء
اصلا بل ملحوظا من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقال من
ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين و
ان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى شيء ما فمجرد دعوى بلا دليل بل
البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل
اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا
فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو
كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجتمعان اي الوجود
المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح
في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات
الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له
وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح
في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب
نفس الامر اي يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف
ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب
نفس الامر بل بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم
معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا اشار بقوله وتعقلا اي

[illegible]

وبهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا
كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل صح

اى يعقل الوجود والعدم معا اى مجتمعين فى محل واحد فان قيل اذا كانت
مهية ما موجودة فى الذهن معدومة فى الخارج فانها متصفة بالوجود بحسب المطلق
نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهنى بحسب نفس الامر وتتصف بالعدم
المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجى بحسب نفس الامر فيجتمع
المتقابلان اعنى الوجود المطلق والعدم المطلق فى محل واحد اعنى تلك المهية
بحسب نفس الامر وكذلك اذا كانت موجودة فى الخارج ومعدومة فى الذهن
قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناه هو ان لا يضافا الى شىء بان
يقال وجود هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق
هو ان يكون موجودا باى وجود كان ذهنيا او خارجيا وبالعدم المطلق
ان يكون معدوما باى عدم كان ذهنيا او خارجيا اذ لا تقابل بينهما
بهذا المعنى بل الوجود فى الخارج يقابله العدم فى الخارج والوجود فى الذهن
يقابله العدم فى الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعنى التحقق ذهنا او خارجا يقابله
العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا وقد قيل فى شرح هذا المقام
قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد
يتصور فيعرض له كونه فى الذهن فيعرض له الكون المطلق اعنى الوجود المطلق
ضرورة استلزام عروض المقيد لشىء عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار
الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق
مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له مجتمع معه وكل واحد من
الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلبا للوجود غير اعتبار كونه
معروضه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له
لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اى الوجود المطلق والعدم المطلق

رد لما يتوهم ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له فى نفسه اصلا و
تقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعا وهو مطلقا
العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافى كونه عدما مطلقا اقول و
فيه نظر اما الاول فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا
حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد
واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم فى محل واحد بان يكون موجودا و
معدوما معا يمكن ان يأتى هذا العذر فيه فانا نقول العدم من حيث انه سلب
للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله مجتمع له وكل واحد من
الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلبا للوجود غير اعتبار كونه عارضا
لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله
بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان لفظة
معا لغوا محضا وقد يؤخذ مقيدا اى منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اى
منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته لا خفاء فى ان
التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما
التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة
لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر
الوجودى يصيران بما بعينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع المهيات
قابل للوجود اذ المراد به اعم من الخارجى فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد
يؤخذ اى الموضوع فى العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر مع ذلك
كون الموضوع قابلا للامر الوجودى فى ذلك الوقت اعنى وقت اتصافه
بالامر العدمى فيخص لهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا

اى حمل ما توجد نوعيا وجنسيا وكذا
حين ما توجد شخصيا لكن لم يعتبر ما ليته
فى ذلك الوقت صح

ومع ذلك اما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء
اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما بساطته واما ان لا جنس له لا فصل
له فلما سبق واما بساطته فلانه لو كان له جزء لجاز عروض الوجود له لما سبق
من ان الوجود لا ينافى المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروض مر لجزئه يستلزم اه
ان يكون الشى عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان من
المفهومات ما تعرض لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير
ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض
عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم و
نظايرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من الوجود و
على بساطة الوجود بان الاجزاء ان كانت موجودة فباعتبار الوجود معها
اما بالجزئية ويلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم
ان يكون الشى الذى فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر
العدم بالجزئية لزم تقوم الشى بنقيضه وان اعتبر بالعروض يلزم تقوم الشى بما
اتصف بنقيضه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان
بسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الى الآخر وايضا
فانا نلتزم تقوم الشى بما اتصف بنقيضه فان البدن مركب من اجزاء كل منها
متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما يتركب من اجزاء غير محمولة
اقول ويمكن دفع الاخير بان يقال مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة
ليقوم دليلا على انه لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشى الذى
هو جزء للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات
اى الوجود المطلق يتكثر بما صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر الموضوعات

اى الماهيات

اى الماهيات الموضوعة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة
لها او بسبب اختلاف ماهياتها بذواتها بسيطة كانت او مركبة او بفصول لها
المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو
بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود
العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان
والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة
الوجود المطلق لم لا يجوز ان يكون له افراد مركبة مختلفة الماهيات بذواتها
او بفصول لها المنوعة لما هو جنس لها ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسايط
مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وايضا فان
كان تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها
كما ذكره هذا القايل فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق مع
مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة وجود آخر فالوجود المطلق اما تمام
ماهياتها اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او جزء لها ان جعلت داخلة فلا يصح
قول المص ويقال اى الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اى على افراده
العارضة للماهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر
وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود
غير القار بالشدة والضعف وهما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا
ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد
واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا
اى من افراده ومن ماهياته المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذى لا يكون
متساوى الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما عليه من النوع

والشيئية من المعقولات الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر وليست متاصلة في الوجود اي ليس لها وجود خارجي اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شيء مطلقا ثابتا اي الشيئية المطلقة يعني غير مقيدة بالخصوصيات ثابتة في العقل بل يعرض لخصوصيات الماهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا يوجد غير عارضة لامر بل هي انما تعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولات كما هو شان المعقولات الثانية اولى ولا خفاء في ان هذا مع انه مخالف للواقع مناف لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما يؤول معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس موجودا في الخارج اذ ليس في الخارج الا الاشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات مطلقا ليست موجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثوانى واكثر لا يلايم الاضراب بقوله بل هي يعرض لخصوصيات الماهيات وقد تمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا الى غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم يكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك وفي عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف باقي الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد الآخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضياتها وجه المخالف ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ههنا ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن

العلة اذ لا غير عدم

افضى

افضى التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة اقول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له لم يقولوا بعدم تمايزها الا بمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان فيه لزم ان يكون الموصوف به اي المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراد المصنف قال قد يعرض بلفظة قد ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون ماهيته متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف مدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضيا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض

موجود

المطلق

من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد
فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض
لها باعتبارين كما ذكر وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس
الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر شايع بمعنى ان العقل لا يحكم بانه ارتفع
المعلول في الخارج اعني حركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة اعني حركة اليد مثلا كما يحكم
بعكسه فانه يقول ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح على قياس الوجود
فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت
حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول
كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت
العلل فعدم العلل بأسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول يستلزم
لوجود علة تامة من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان كان في الذهن يعني
ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون
علة في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل
بعدم المعلول على عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم
العلة برهان انّي وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول
برهان لمّي الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق
بالحكم الذي هو المط وان لم يكن برهانا على ذلك المط فان كان مع ذلك علة
ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمّي والا فانّي سواء كان الاوسط
معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم
وانما سمي الاول لمّيا والثاني انّيا لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان
لمّ يفيد علية الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم لمّ الدال على العلية وبرهان
انّ انما يفيد علية الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما

من غير ان تكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله بأسرها حم

ان

أنّ علّته ماذا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم انّ الدال على الثبوت فان قيل
قد اورد الشيخ في الشفا فصلا لبيان ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من
جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الانّ برهانا لان كون النتيجة يقينية
معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب
على المسبب اقول قد اخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين ترك الاشتباه من
المنقول عنها احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما
بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من نسبته فان كان
الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بيّن الوجود له والاوسط كذلك
للاصغر الا انه بيّن الوجود للاصغر ثم الاكبر بيّن الوجود للاوسط فينعقد برهان
يقيني ويكون برهان انّ ليس برهان لمّ الى هذا الكلام فظهر منه انه ان
لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان انّ مأخوذ
من سبب الحكم او من آثاره والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان مراده باليقين
في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده
على نفسه حيث قال ان قال قائل انا قد نرى اشياء صنعة علمنا انّ لها صانعا ولم
يمكن ان يزول عنا هذا اليقين وهو الاستدلال بالمعلول على العلة فالجواب
ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصوّر فله مصوّر واما
كلي كقولك كل جسم مؤلف من هيولى وصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما
القياس الاول وهو ان هذا البيت له مصوّر فليس مما يقع به اليقين
الدائم لان هذا البيت مما يعدم فيزول الاعتقاد الذي كان انما يصح هو مع وجوده
واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما المثال الآخر
فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر لان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط

برهان لمّ

فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل هو ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي
المؤلف للجسم وان كان جزء من ذوي المؤلف وهو المؤلف عليه للمؤلف
فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشئ المتيقن
بالتيقن الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط بل ان يكون فيه جزء هو
علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شئ وذو
المؤلف شئ آخر فان ذو المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف
فمح ان يكون محمولا على المؤلف انتهى كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد
الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده
بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل
على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صرح في ان الاستدلال بالمعلول على
ان له علة ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على
المعلول وذكر في الاشارات هذه العبارة واعلم انه لا سواء قولك الاوسط
علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول
لوجود الاكبر في الاصغر ومما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون
الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المص في شرح
بقوله العالم مؤلف وكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف
وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا
البرهان ليس بانيّ وهذا الكلام ايض صريح في ان الاستدلال بالمعلول
على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمّي ليس برهان انّ انتهى
وقول هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول
برهان لمّي وبالعكس انّي لا يجدي بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا

بالمعلو

بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قالوا وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم
العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا قد اطلقوا
على هذا الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال
بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظ الامر وما يبدو في بادي الراي
وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله وقد اشار الى اعتبار
القيدين فيهما جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة فقد تحصل من هذا ان
برهان الان يعطي في مواضع يقينا دايما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين
الدايم بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة
على عدم المعلول برهان لمّي لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول
في الذهن يكون علة في نفس الامر ايضا والاستدلال بعدم المعلول
على عدم العلة برهان انّي لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في
نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة
لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشئ بالعلية
في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر
اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان
اتصاف عدم العلة بالعلية ايض في الذهن فلا فرق بين العدمين في
ذلك قلنا اللوازم تنقسم الى اقسام ثلاثة لوازم الماهية وهي ما يكون
منشا لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه و
لوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشا فيه الوجود الخارجي ولوازم
الوجود الذهني وهي ما يكون منشا اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية
من اللوازم فالمراد بالعلية في الذهن ما يكون منشا العلية فيه الوجود

العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد
بالعلية في نفس الامر ما يكون منشاء العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان
يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول
من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن
فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل ليس بمجرد النظر عن تحققه في
الذهن يحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة
الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد
عدم العلة فيه فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى
وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة
والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا تتعاكس في العموم والخصوص
عدما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلقا بحسب التحقق كالحيوة و
النطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا
عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا او
الشارحين من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لانه
الوجود يحتاج الى التكليف في تصحيح قوله وجودا او عدما وتعبير المسالة حين
المسايل المشهورة في علم المنطق وهو ان نقيض الاعم اخص من نقيض
الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكر بان هذه القاعدة منقوضة بالامور
العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من الانسان ونظايره
واعم من نقايضها ايضا فلا يتعاكس فيها العموم في العدم وهو سؤال
مشهور للكاتبي اورده نقضا على تلك المسالة مذكور مع جوابه في كتب
المنطق وقضية كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دايرة بين النفي و

الايجاب

الاثبات لا يتصور فيها اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون
بغير ذلك الشيء اولا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم و
اذا حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود
الشيء لغيره والاول يكون محمولا لذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسال عنه
بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين ذلك الشيء وغيره وهذا الشيء يكون محمولا
وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسال عنه بهل المركبة وعلى
التقديرين يثبت مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية
لا يخلو تلك النسبة في نفس الامر من كيفيات يسمى تلك الكيفيات موادا ان
اعتبرت في انفسها ويسمى جهات ان اعتبر في العقل والة على وثاقة الرابطة
وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى
الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية
نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة
هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان اولا هذا ولا ذاك فالمادة
هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان
على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة
التي هو عارض لها والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التي هو عارضة
له وكذا العدم يعني عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم
الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة
سلبية ولا يخلو عن المواد الثلث اقول المحمول اذا نسب الى الموضوع
فلا بد من رابطة بينهما والرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة و
النسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه واما العدم

في ان يكون القضية النسبة ثبوتية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول
هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد
ثلاث بالبيان المذكور آنفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود
محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى تكون
القضية موجبة واما العدم حتى تكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية
المحمول انه نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال
اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود او العدم لا حاجة الى ما
يربطها بالموضوع والمص خالف اصطلاح القوم من جهتين الاولى ان الجهة
عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح يوافق
الجهة المادة او غير مطابق وح تخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان تخالف الجهة
المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في انفسهما و
اعتبارها متعلقة والثانية ان المادة على راي متاخري المنطقيين عبارة
عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى
راي قدمائهم ليست كيفية كل نسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة
ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب
والامتناع وما ذكره المص مخالف لراي القدماء حيث اثبت المادة في النسبة
السلبية ولراي المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلاث و
اعلم ان الوجوب والامكان التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي
جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه
فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود
والممكن الوجود ويشير في كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب

الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف انها
غيرها والا لكانت لوازم الماهيات لو للازمة لذواتها واجبة والجواب انه ان
اراد كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد
كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها
واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وهذا ليس
بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة ولا يلزم منه ان يكون الزوجية
واجبة الوجود في نفسها الا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها
كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلاثة كالبحث في تعريف الوجود يعني
كما ان الوجود بديهي والتعريفات ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور
ظ كذلك هذه الثلاثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ
من غير افتقار الى فكر فالتعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا
بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظ اذ عرفوا الوجوب اي وجوب
المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم
امتناع انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكان
الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان
والامتناع وقد يؤخذ تلك الثلاثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون
القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلاثة حقيقية
لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون
الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا
او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخ ذات
الموضوع اما ان تقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان تقتضي نقيض تلك

النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان
وتخيل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين النسبة ونقيضها
ايضا حتى تكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا تقتضي شيئا من
النسبة ونقيضها او تقتضيهما معا او تقتضي النسبة دون نقيضها او
بالعكس مضمحل بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن
المنع عن الآخر والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما
والا لجزم ذلك عن كونه حصرا عقليا يجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم
القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال
كان مع ذلك حصرا عقليا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا صرفا لا يهمنا
فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب
الحكماء ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبة لان وجود الواجب عندهم
عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب
له معنيان احدهما ما ذكره وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثاني صفة
للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم
يكون ذات الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام
الثلاثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا يخرج منها لان الذات
اما ان تقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لو
لم تكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين
الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذه قسمة للذات
بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له ذات مغايرة لوجوده و
ذات الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن القسمة فان قيل الحكماء قد قسموا

الموجود

الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده
وهو الممكن واذا لم يكن ذات الباري تعالى من هذا القسم فاي شيء من هذا القسم
قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات
الشفا حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام
الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا
وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها
ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده انتهى هذا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون
هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند
العقل في بادي الراي لكن التحقيق يقتضي امتناعه ومما يحقق ان الوجود الذي
هو عين ذات الباري تعالى هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له
وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق
وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات
للوجود ان تقتضي الذات كونه موجودا الا ان تقتضي كونه فردا من افراد
الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي
ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي ذاته كونه موجودا ولا كونه معدوما فاقتضاء
الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا
اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته
ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا او ما
يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري
مثلا في القسم الممكن اذ لا محال القسم آخر لا يليق نختار ان الواجب
ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما

يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد مر ان هذه
المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات في قضايا
مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة
والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والوجود مغاير فيكون الوجوب
عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال
الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم
الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود
الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن مفتقر الى
علة فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى مغاير الوجود
الخاص واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة
للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى
اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص
للممكن واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص
الذي هو عين ذات الباري يقتضي الوجود المطلق ان ذات الباري وجود
خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود
المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين وانه
تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان لا اتصاف بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كان
اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود
الخاص عين ذاته وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود
خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم
كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح يكون الذات

ذا ماهية

ذا مهية ووجود مغاير لمهية غاية الامر ان تلك المهية وجود خاص وح يفوت
ما هو المقصود من اثبات كون الباري تعالى عين الوجود وهو ان يكون ذات
الباري تعالى في اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض
المحققين وهي هذه مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث
لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات
ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده
امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه
عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو
المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته
وجوده اقتضاء ذاتيا يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له
ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن
يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور مح والتصور ممكن وهذه حال الواجب
الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو
عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا
يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما مح ولا يخفى على
ذي مسكة ان لا مرتبة في الوجود اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي
هي حالة الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان
اردت مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح
الحال فيما يورد في هذا المقال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث ايضا
الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذي استضاء
بمقابلة الشمس فههنا مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث افاد الضوء اياه

المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءا اقتضاء بحيث يمتنع
تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه بضوئه فهذا المضيء له ذات وضوء
مغاير لذاته والثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا
فانه مضيء بذاته لا بضوء زايد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في
كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان المضيء
كما يتبادر اليه الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي تعارفه
العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا
الضوء مضيء بذاته لم نرد انه قام به ضوء آخر وصار مضيئا بذلك الضوء
بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو
غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل في نفسه بحسب
ذاته لا بامر زايد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر
بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا
انكشف لك حال هذه المراتب الثلاث في الامور المحسوسة فقس عليها
حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل
ان الواجب الوجود تعالى يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن
انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلاثة الى الآخر بمعنى ان
يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالآخر مكانه فيصير الواجب
بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان
يزول وقد توجد الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير وفي
يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع
الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات

والمم

والممتنع بالذات يمكن انقلابها اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا
بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين
الثلاثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما في الغير في
الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا
يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان
الذاتي واحد الباقيين اقول هذه القسمة للثلاثة يكون قسمة للشيء الى نفسه
والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا
في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع
والامتناع عن ضرورة سلب المحمول فاما اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود
بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك
الباري تعالى موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه
وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب
الى الوجود والامتناع الى العدم او بالعكس فح يصدق كل منهما على الآخر
قيل مراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع
العدم وبالعكس وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو
واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الآخر كان
يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة
في استلزام كل منهما للآخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية نسبة الوجود
الى الماهية وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى الماهية وهما النسبتان
متغايرتان ذاتا وكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتعاكسان
اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يلزم انهما

كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع
العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيف اليه وبما وصفان لذات واحد
متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعدآء زيد اهانة اولياۓه
لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعدآء والاهانة وصف
للاوليآء وهما متغايران وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين
يعني طرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب الموافق و
الامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن
الوجود بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع و
الممكن بالامكان الخاص قيل اراد بعموم الامكان عموم ما اشتق منه كما مر
لما بينا انفا من امتناع الحمل اقول فيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى
العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون
من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود وما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود
وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن العدم
الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة الطرف المخالف فهو
سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل
بحسب سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد جانبيها ضروريا
احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان وكان هذا امكانا
خاصا وقد يسمى خاصيا والاول عاما ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد يوخذ
بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشي في المستقبل من غير نظر الى
الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بصرافة الامكان ما لا ضرورة
في شي من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او الحال فانه لا يخ عن

فرد

ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من
تعيين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه
واما اذا انتسب الشي الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا
يوجد فيه لانه علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين
احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب
الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد
بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك
لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب
بها وتمتنع دونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين
وجودها والا تعين عدمها ثم ان البعض من اعتبر الامكان الاستقبالي
يشترط فيه كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال فان
الشي اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول
فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا
تنافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال
لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا
يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما
معا او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجود ويشترط الخلو عنه
كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا
فيلزم ارتفاع النقيضين واشار الى الاول بقوله ولا يشترط العدم
في الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بامكان
الاستقبال امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما

يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط
الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان
طريان العدم وحدوثه لشرط الوجود في الحال من غير لزوم محال والثلثة
اعتبارية لصدقها على المعدوم لان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع
الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود
والعدم واذا صدق هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة
في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ويبنى هذا الكلام على
ان كلا من الوجوب والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود
واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون
معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا لوجود
بعض الجزئيات كما في ساير الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف
فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان
يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محال نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم
لوجب كونه معدوما وليس الامر هنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا
فان الواجب تعالى يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل بعينه لو كانت
هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها لا يخلو
عن احد هذه الامور وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال اقول
انما يلزم التسلسل ان لو كانت هذه الامور الثلاثة باجمعها موجودة
في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا
نختار ان الوجوب موجود قوله فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد
هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن
الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية
لا يقال يحتمل ان يكون قوله ولاستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكرها
صاحب التلويحات وهو ان ما تكرر نوعه اي يكون الى فرد منه مفروض منه
موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة
وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا
للتسلسل اللازم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء و
الموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا
لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور
المترتبة الموجودة معا وهو محال لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع
اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا وفي اجرائه في
الوجوب فيقال لا نسلم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا
فان بين الملازمة بانه لو كان ممتنعا لزم امكان الواجب لما سيأتي
اجيب بما سيأتي ايضا ولو كان الواجب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان
لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير
ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة
من وجوه الاول ما ذكره المحقق في جوابه وحاصله ان الوجوب لو كان ممكنا
والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نسلم
ان الوجوب امر يجب به الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا
معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته الثاني انه لو كان الوجوب
الواجب ممكنا لكان في ذاته جايز الزوال واذا كان وجوب الواجب

ممكنا ل
الوجوب

واذا جاز ان لا تقتضي ذاته وجوده ص

جايز الزوال لان زوال الواجب جاز الزوال كان الواجب ايضا جايز
الزوال لان زوال الوجوب بان لا تقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول
وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد
كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جايز الزوال
بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك
لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا
فلا نم قوله لان زوال الواجب بان لا تقتضي ذاته وجوده فان عدم
صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم
ان لا تقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف
الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودة
يستلزم ذلك اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من
الامور العينية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا
يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم
ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة
ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يق اذا كان الوجوب موجودا
فذات الواجب كما تقتضي وجود نفسه تقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب
وان كان جايز الزوال بالنظر الى ذات الواجب لكونه ممكنا بالذات
لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب
بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم تقتض
ذات الواجب وجود الوجوب ع الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات
الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم

الوجوب



الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم
واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء
كان ممكنا موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما
لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض
كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام
امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته
ولازمه اعني عدم الواجب مح لذاته وبوجه آخر لو كان الوجوب موجودا
لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب
ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود
شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على
نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان
الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب
على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب
سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يق اقتضى ذاته وجوده فوجد
ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث و
الذاتية وامثالها من الصفات التي لا يتاخر عن وجوده موصوفاتها
جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات
تاخره عن وجود موصوفاتها يجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت
وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة تقدم المعروض على
العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون
العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود

لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول والجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم منه في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج وبهما هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل اما لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزأ منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدمين لا تقابل بينهما وان المتقابلان اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا قد بينا في بحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك

ما ليس السلب جزأ من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا والمراد بالوجودي ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة اعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والعدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها اولا بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع اقول لا اثم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه اخر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة واقول يندفع بان ذات الواجب موصوف بامتناع العدم ولا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا او وجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون مفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المص والحق ان المراد بهما كلما اطلق في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متأخر عن امكانه بمراتب لانه يلاحظ الممكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد هذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واجيب

فكان موصوفا به

المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرقا بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان
عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا لكنا نفرق بالبداهة بين
الامكان ونفيه واجاب الشارح حيث قال والفرق بين نفي الامكان و
الامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما
بيناه من ان الاعدام قد تتمايز وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرنا
دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان
لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق
بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي نقيض المقدم
فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء
على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا
عنده وعلى ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى
يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفايدة وصف الامكان بالمنفي
فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو
ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها قيل ويمكن ان يقرر الدليل
هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام
فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان
عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان يكون مـ
المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق
الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض و ح

لايكون

لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم
وما ذكرتم في بيانه غير تام بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي واقول هذا القايل وان دقق في دفع الاستدراك
لكن كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى
وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب
شامل للذاتي اي الذي استند للذات من غير التفات الى امر آخر وغيره اي على الذات م
الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات
والامتناع بالغير ومعروضهما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير
والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات
والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغير و
اذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع
ان يعرض له الوجوب بالغير والا لتوارد علتان اعني الذات والغير
على معلول واحد شخصي هو وجود ذلك الواجب والممتنع ايضا ان يعرض
له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة
وهو مح وكذا الممتنع بالذات والممكن بالغير لا تقدم في القسمة الحقيقية
من امتناع انقلاب احد هذه الاقسام الثلثة الى الآخر فانه لو كان ممكن
بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لحصر
الحصر والاقسام باسرها بط والا لزم الانقلاب اما على تقدير كونه
واجبا او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان
الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه
ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب

اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير
وانما يلزم من ارتفاع الغير وبعلية ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن
بذلك الغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان
يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب الخ لكن امكان الخ مع كنفيه
لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى
ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه
الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء
الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا كما
يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال ما يثبت للشيء نظرا الى ذاته لا يثبت
له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا
لذاته لم يتصور ثبوته بواسطة الغير والا توارد علتان على معلول واحد
شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر
بالتامل الصادق فان قيل لم لم يلزم من طريان الوجوب او الامتناع
بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير
على الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات
لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد
علة احد الطرفين فوجب او امتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات
فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات فلما اقتضى الوجود بالذات
فلو طرى عليه الامكان بالغير فاما بقي الوجود واجبا والا لم يطرأ عليه
الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب
وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا

[illegible]

بالنظر

بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه
بالنظر الى الغير فيجوز زوال ما بالذات بسبب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل
الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرا عليه يزال
الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير
والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال
الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول والحق ان اريد بالامكان بالغير
قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود
الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها و
الامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب
الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما
حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي
اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل الماهية اذا اقتضت وجودها
يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان
الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء
الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل الماهية
اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير
ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في
اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا
لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن بالذات
اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير
فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير شيئا آخر فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير

الغير ايمين فيحمل

وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير
او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممكنا بالغير وان اريد
بالامكان بالغير ان تقتضي الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود و
العدم فالكلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا
فانه ظ لا سترة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع
بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات لا يكون ممكنا بالغير لما بينا
من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد ويعرض الامكان عند
عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما
اي الوجود والعدم بالنظر اليها اي الماهية وعلتها يثبت ما بالغير
اي الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من
حيث هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة
مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي
وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها
ح يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا
واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان
ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا
اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة
ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة
ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود محفوف
بوجهين (بوجوبين) سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم محفوف (بامتناعين)
بوجهين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان

الذاتي

الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه آنفا
وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كما ان الوجود اما وجود الشيء في
نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا
كذلك الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده
لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر سواء كان حالا فيه كحلول
الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها او لا فهو ممكن الوجود في
حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو
كان واجب الوجود في ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان
وجود شيء لآخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا مخالف لما
تقرر من ان وجود شيء لآخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الآخر في
الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان العمى مثلا موجود لزيد
في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود
في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن
الوجود في نفسه ويمكن ان يق ليس مراد المص بممكن العروض ما
يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اي وجه كان بل هو ممكن الحلول في
شيء آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها
ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء
آخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره
كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في
موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولاتها لانها مجردة
واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره

اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ماذا فذهب الجمهور الى انها
الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع
الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه
بان العقل اذا لاحظ كون الشي بحيث يتساوى طرفا وجوده وعدمه
بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه الا لامر مغاير للممكن يرجح
احدهما على الآخر هو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير
هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ و
لا يتوهم من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة للحكم
بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود ان
العلم بالامكان الذي يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان
يكون الامكان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول
قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول آخر لها والجواب انه يجب العلم بان
الاوسط ملزوم للاكبر في اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول
لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على
وجود واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر
فانما يعلم كونه ملزوما للآخر بعد ان نعلم انه صدر عن علة الآخر اذ
يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة يجوز ان يصدر احدهما عن
علة والآخر عن علة اخرى مع لا لزوم بينهما لا يكفي بعد العلم بتحقق
العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر
لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج
الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا ببعض الآخر

واجيب بان العلم بوجود المعلول
لا يستلزم العلم بوجود علة معينة
بل بوجود علة ما وايضا كون الامكان
معلولا للافتقار ظاهر البطلان و
كونهما معلولي علة واحدة ينافي
العلم بالافتقار بمجرد العلم بالامكان

البتي

البتي لزومها فتقرر ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير انضمام
امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان
يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على
انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه
على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم
بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث
ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول
الاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن
متساوي طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه
على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا لمرجح
ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبايع البهايم ولذلك
تراها تنفر من صوت الخشب وهذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدى
لفظة الفاء بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية فالامكان
علة للحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث فلا نطلبها
اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور
حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ
امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا
يحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما
تقدم عليه بمراتب هذا ابطال لمذهب المخالفين باسرها وتقريره ان
الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشي

اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب
والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة
للحاجة اوجزأ لها او شرطا تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير
الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدمة عليها
وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا
عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان
الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه
كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا
يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما
الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة
ولا شك في تاخيرها عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث
وبذلك يتم المط سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا ولا يتصور
الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد
طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن
غير منتهية الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك
الرجحان من غير احتياج الى الغير فينسد باب اثبات الصانع اولا
لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات
الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته
لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع
بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو رجحان
الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته

فان

فان لم يكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف
الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما
لا لسبب ويلزم ترجح المرجوح بلا سبب اولسبب فان لم يصر ذلك
الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف
الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان
قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منتهية الى
حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى
الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح
والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك
الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما
الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير
اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت
اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب
الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت
الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده ان التفت
اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع التفات
الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي فلا يلزم ان
يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه
اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدا لاستحالة
انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك
الواسطة المستندة اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة

اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من
غير التفات الى غيره فقد اريد به غير يكون الالتفات اليه قادحا في
كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا
يكون كذلك هو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فبان
قيل ان السبب انما يحصل مسببه اولى اذا كان السبب واقعا اذ
لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان
كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى
سبب وذلك محال وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح
اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات
لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما هو
بالذات وهو مح لانا نمنع امكان وقوع سبب الممكن فانه كما جاز ان
يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة
المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة
الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر
واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا
سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم
ذلك السبب فلا تكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه اقول
هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير للدليل فالاولى ان
يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جايز الوقوع بالنظر الى ذات
الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جايز الوقوع بالنظر

الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح
لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا
واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز
رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاولى فيجوز
ان يزول ما كان مقتضى لذات الممكن هف قيل ولو سلم
انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته لا الى حد الوجوب
لكان ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا
يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم خلاف
المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم
سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع
احد طرفيه الراجح على الآخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج عن ذاته
فلا يكون ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به
الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب
بل امكن فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى
فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر آخر لم يوجد في الزمان
الآخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف
واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا ضرر في
ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها اذ المقصود من نفيها دفع
توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة عن
ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع

وقد حصل هذا المقصود ولقايل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر الخارج
عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب
الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس
هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم
انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان
اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود
لان عدم العدم وجود قطعا اقول مدفوع بان الممكن المفروض ليس
معلولا لشي حتى يكون عدمه مستندة الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون
عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثرا
لموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية
الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها
لا يحيل الطرف المقابل بعين فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يجعل وقوع
الطرف المرجوح محالا لما مر آنفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى
لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف
الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة
وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم
ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر
لم يوجد في الزمان الآخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف
الراجح وح ثبت ما ادعيناه من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن
بل ما لم يجب لم يقع اولا يجب بل يصير اولى وننقل الكلام الى تلك

الاولوية

الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو
وجوب سابق لانه وجب اولا من علته ثم وقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني
فلا يلزم محذور اتصاف المهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة وكيف
وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا اوجد الممكن او عدم يلحقه بسبب
كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة
بشرط المحمول لان كل ممكن يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل
ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما ولا يخرج عنه اي عن هذا الوجوب
قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول والمراد
بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل
الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لمهية
الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب المهية او يمتنع
فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق في
الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي
بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان
قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا يخرج فعليته عن الوجوب
اللاحق فههنا وجوب لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم هذا التعرض
بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا الاعم كما ذكرنا اتفاقا و
ان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكفي قوله وليس
وجوب الفعليات بلازم المهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب
الى الامكان نسبة تام الى الناقص لان الوجوب تاكد الوجود وقوته و
الامكان ضعف فيه والاستعداد يسمى الامكان الاستعدادي والامكان

يقارنه جواز العدم

الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال تحقق بعض الاسباب و
الشرايط وارتفاع الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من
الحصول والبعد عنه بناء على ان حصول الكثير مما لابد منه او القليل فان
استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من
استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد
الطفل لها ويعدم بعدم الوجود اما لحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء
الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب و
الشرايط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا
الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون
الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المص يبطله وهو غير
الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف
الامكان الذاتي ولانه غير لازم لمهية الممكن لما مر انه يعدم ويوجد بخلاف
الامكان الذاتي ولانه قايم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان
الاستعدادي للانسانية قايم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان
الكتابة قايم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه
انما يقوم بمهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة
للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة و
العرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود
او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان كان غير مسبوق
بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث القدم والحدوث صفتان
للوجود واما المهية فانما يوصف بهما باعتبار اتصاف وجودها

بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم و
المسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوصف حقيقيا وقد يوصف
اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث
المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية
بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف
عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود
الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء مغاير فيقال للاول بالنسبة
الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقدم الذاتي
اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير
اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل
ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة
الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن و
ليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني
من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق
بالعدم ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم
الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث
زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه
الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك
انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابنه مثلا فهناك امران احدهما الاب
مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي ولا يكون من افراد
الحادث الاضافي والآخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد

الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب
من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ
من تلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث
الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق
ومقابله اعني التاخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل
بالتاثير وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التاثير وارتفاع
موانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء
كانت فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه
الشيء فهي قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة
الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر
في تاثيره ولا تصور تابع او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع
مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر
عن المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة
هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية
كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن
الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية
والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم
عليها مع انضمام امرين آخرين اليه وقال صاحب المحاكمات و
عندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر
هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود
هذا عن آخر فان ما وجد الغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مثال حركة

اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها
على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا ينعكس المتقدم
بالعلية على المتاخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول فعنده تقدم العلة
الفاعلية وان لم تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة
الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم
الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا
~~تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير~~ موافق لكلام المص
في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه
مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون
فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح
بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير
بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر
بالمعلولية لا ينفك عن المتاخر بالعلية في الزمان ويرتفع كل
واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا
ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم
المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان
يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم
انتهى كلامه وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان
وجود هذا عن آخر نقول معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن
آخر وانما يصدر وجود امر عن آخر اذا كان مستجمعا لشرائط
التاثير وارتفاع الموانع ويمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان

المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لابد منه من وجود الشرائط وارتفاع
الموانع واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم
بالطبع لما يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم
المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع وتخص
التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس
الشفا كذلك ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بالجزء الى المقيسا
الى الكل وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك
الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا
بل في ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم
بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار المهية في نفسها و
كانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم
المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل
المسبوق قبلية لا تجامع القبل معها البعد كسبق موسى على عيسى
عليهما السلم او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق
معتبرا وهو ينقسم الى الحسية كما بين الامام والماموم والعقلية
كما بين الاجناس والانواع الاضافية المرتبة على سبيل التصاعد
والتنازل ويختلف السبق بالرتبة بحيث يصير المتقدم متاخرا
والمتاخر متقدما بما تجعله انت مبدا ابتدا من المحراب فيكون
الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد يبتدا من الباب
فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت
الجوهر مبدا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان

مبدا فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال
ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت
المتكلمون قسما آخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كما
لاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم
على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان
متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من
العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب المهية ولا بحسب
تشخصاتها ايضا الزمان متصل واحد فلا تكون لاجزائه الا عرضية
وما يقال من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من
السبق يجوز اجتماعهما بل يجب ولاجزاء الزمان مما يستحيل
اجتماعها اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة
المعدة فانه سبق العلة الغير الفاعل المستقل بالتاثير وقد سبق
ان مثل هذا السبق بالطبع ويجب عدم اجتماعها مع المعلول
ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة
لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان
والا لكان للزمان زمان وتسلسل واجيب بانه يجوز ان يكون
بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدا من
طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدا من طرف المستقبل ورد
بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية تجامع المسبوق في
الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك اقول ان السبق بالرتبة
على ما مر في تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق

لا مافرض مبدا واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك
امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عرضا مفارقا للسابق
ان لم يجامع المسبوق فيسبقه سبق زمانيا لانا نقول له ان يقول
السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما
يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد
كان سابقا على زمان وجود عمرو لكن سبق زمان وجود زيد
على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكره وذهب الحكماء
الى انه عايد الى الزمانية فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق
قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى
ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق
والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير
لهما وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية
الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء
الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه
اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت
انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة
الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت
متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة
على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم
والامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت انه متقدم
عليه اقول فيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان

ماذكروا

ماذكروا من غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة
على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا تجامع القبل معها
البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم
انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة امس كما
ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة الغد فلو قيل لماذا
قلت ليس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان
الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد تخفيفا و
كان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم و
وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان
فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على
كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك
هو المط كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء
والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا
قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان
عدمه حادثا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال
عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان
على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان
يكون مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما
قالوا في وجه الحصر المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود اولا
يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان
يكون بينهما ترتيب اولا والاول التقدم بحسب الرتبة والثاني

اما ان يكون بينهما احتياج اولا الثانى التقدم بالشرف والاول اما
ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج اولا والاول التقدم بالعلية
والثانى التقدم بالطبع اقول يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة
على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان
احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا فى وجوده فالتقدم بالعلية و
الا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما فى الوجود
فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم
بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر
ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعانى
بالقياس الى آخر عرض للآخر تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه
واما اقسام المعية فلا خفاء فى المعية الرتبية سواء كانت عقلية
كمفهومين متساويين واقعين فى مرتبة واحدة من المفهومات
المرتبة فى العموم والخصوص او حسية كاثنين متحاذيين ولا فى
المعية بالشرف وهو ظاهر ولا فى المعية بالطبع العارضة لعلتين
ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشئ واحد فانهما فى العلية معا
لذلك الشئ او العارضة لمعلولى علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا
بشرط واحد فانهما معا ايضا فى المعلولية لتلك العلة الناقصة
ولا فى المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد
بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
بالشخص او العارضة لمعلولى علة واحدة مستقلة مطلقا على راى
المتكلمين واذا اختلف الجهتان على راى الحكماء ولا فى المعية الزمانية

على راى المتكلمين واما المعية الزمانية على راى الحكماء والمعية
الذاتية على راى المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة
عن سلب التقدم والتاخر فى المعنى الذى نسب اليه التقدم والتاخر
وتمثيل المعية فى القسم السادس اعنى معية اجزاء الزمان بالذات
غير معقول اقول ان المتكلمين لا يجوزون السبق الذاتى فى اجزاء
الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا
فلا يلزم من عدم تحقق المعية فى اجزاء الزمان عدم تحقق المعية
الذاتية على زعمهم ومقولية بالتشكيك اختلفوا فى ان مقولية
السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظى او بالاشتراك
المعنوى على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المص فانا
نعلم اشتراك هذه الاقسام فى معنى السبق لكن لا على سبيل التساوى
فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان
الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج
الى علة غيرها مما تفرع عليه من الترتب العقلى يكون اولى واكمل
وهما اعنى السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق
من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز فى هذه
الثلثة ان يصير السابق فيها متاخرا وهو بعينه بخلاف السبق
بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وتحفظ
الاضافة بين المضافين فى انواعه اى انواع التشكيك وهى ثلثة
التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية
يعنى اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر موصوفا باحد انواع التشكيك

كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من السبق
الآخر كان التاخر الذى هو مضايف للسبق الاول بالاضافة الى
التاخر الذى هو مضايف للسبق الثانى موصوفا بذلك النوع من التشكيك
يعنى كان التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثانى وهكذا
الحال فى الاشدية والاقدمية فالاضافة بين السبقين اذا كانت
بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة منحفظة بين
مضايفيهما اعنى تاخر يهما فى ذلك النوع من التشكيك وحيث
وجد التفاوت فى مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك
الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد
عرفت ما فيه والتقدم دائما بعارض زمانى او مكانى او غيرهما فانها اذا
نظر الى الماهية من حيث هى هى لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة
وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان
كما فى التقدم بالزمان او مكان كما فى التقدم بالمكان او غيرهما
من كمال كما فى التقدم بالشرف او حاجة كما فى التقدم بالعلية
او بالطبع هذا كله ظ وانما الاشكال فى القسم السادس اعنى التقدم
بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المعروضة
انما هو لذاته لا لامر آخر والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان
وقد مر انهما قد يوخذان اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقى من
كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والآخر زمانيا وقد يتوهم
ان الزمان معتبر فى مفهوم الزمانى كما انه معتبر فى مفهوم
الاضافى منهما على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال

لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقى ما يقابل المجازى فان
المص ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى
بالزمانى حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى
والثانى وهو المسمى بالذاتى مجاز لغوى لانه مصطلح اهل الكلام والا
تسلسل يعنى لو اعتبر الزمان فى مفهوم الحدوث بان يق هو
كون وجود الشئ مسبوقا بالعدم فى زمان لزم التسلسل
لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى
التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل ولا
يلزم التسلسل من اعتبار الزمان فى مفهوم القدم والحدوث
الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم
القدم هو ان لا يكون وجود الشئ مسبوقا بعدم فى زمان ولو
جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه
بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر ح فى مفهوم القدم مسلوبا لا مثبتا
والمراد ان لا اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال و
الحدوث الذاتى متحقق قد مر ان الحدوث الذاتى عبارة عن
مسبوقية وجود الشئ بالغير ولا شك ان وجود الممكن
مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتى بهذا المعنى
مكشوف لا يحتاج الى البيان وقال الحكماء فى بيانه الممكن لذاته
غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات
على ما بالغير لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع
ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع

حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات
على ما بالغير فان وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو
الحدوث الذاتى ورد بان غاية ما ذكروه فى اثباته ان ارتفاع
حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم
منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب
لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشئ بحسب
ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب
لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظ البطلان لان ارتفاع
الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب ذاته دون العكس
وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث
اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم
وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم
حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذلك القديم اذ لا يتصور
ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت
الصفة اللازمة مسبوقة بالقدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم
ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسـ هذا
فى القدم والحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث الذاتيان
فانه وان امكن اجراء هذا الدليل فى الحدوث الذاتى بان يق
لو كان الحدوث الذاتى موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق
بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ننقل الكلام حتى يتسـ لكن لا يمكن اجراؤه
فى القدم الذاتى لانه لا يصح ان يق لو كان القدم الذاتى موجودا

لكان

لكان قديما بالذات ويمكن ان يق مفهوم القدم الذاتى هو عدم المسبوقية
بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون
موجودا ولكاتب السطور ان للسائل ان يقول للمصـ انما يلزم من اتصاف
شئ بالقدم او الحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسـ
بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف شئ بالقدم
لكان اتصافه به ايضا قديما اى غير مسبوق بعدم الاتصاف والا
لزم اما عدم ذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما
مح وكذلك نقول لو اتصف شئ بالحدوث لكان اتصافه به ايضا
حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يجدى المناقشة بان القدم
عبارة عن لا مسبوقية وجود الشئ فى نفسه بعدمه فى نفسه
كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشئ فى نفسه بعدمه فى
نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك
حدوثا كما ان لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشئ فى
نفسه هو الذى ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشئ لغيره
فانه فى الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم
او الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له فى لزوم التسـ اذ له ان
يقول لو اتصف شئ ما بالقدم يلزم عدم مسبوقية الاتصاف
بعدم الاتصاف واتصف القديم بهذا المعنى اعنى عدم مسبوقية
الاتصاف بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسـ فى عدم
مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء يسمى قديما او لا وكذا الكلام فى
الحدوث اجاب المصـ بانهما ينقطعان اى ينقطع سلسلتهما

بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما
ربما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية
فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية
المنفصلة الحقيقية منهما في الموجود فان قولنا الموجود اما ان
يكون مسبوقا او لا يكون دائرا بين النفي والاثبات وكذا يصدق
المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود
اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الخلو
والجمع اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا
بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات
او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علة والا لم يوجد
على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي
على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا زيد وجوده عليه
والا لكان ممكنا يعني ان للوجوب بالذات لوازم ثلثة انتفاء
كل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة
بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا احتاج
الواجب لذاته في ذاته ووجوده لاجزائه بحسب نفس الامر وجزء
الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن وفيه بحث لان
الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن اولا وهو [illegible]
فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في
التحقق الذهني لاجزائه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو
كان الشيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون

اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج
في وجوده الخارجي الى غيره [illegible]

حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبسيط
في الخارج صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط وانه محال
بالضرورة فان مطابقة الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول بان
الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته و
انما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني
فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكروا وانما
جزمكم بكونه محالا من بديهة وهمكم لا لفكم بالصور الخيالية
كالمنقوش على الجدار والمتخايل في المرآة فان صورتين متغايرتين
من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فكذلك
يتسارع وهمكم الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك
ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها
العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض
للنفس وشروط مختلفة تقتضي تلك الاستعدادات من
مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبيه لمشاركات ومباينات
بحسبها لم يستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة لشخص بخصوصه
واخرى مطابقة وبني نوعه واخرى مطابقة وبني جنسه لايق
ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية
ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود بناء
على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان
ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج
الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل

احدى المتغايرتين لما تطابقه ح

لانا نقول يجوز ان يكون له جنس في نوعه منحصر بحسب الخارج وان كان له
انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم
لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب
لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر
ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شيئا
واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل
منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وكذا ان كان المحل هو
الواجب لاستغنائه عن الحال يكون هو الموضوع والشيء الآخر هو العرض
فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة غاية الامر ان يحصل منهما حقيقة
اعتبارية وان حل كل منهما في الآخر او كان الحال هو الواجب لزم
امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل وكل مفتقر الى الغير ممكن
واعترض بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا
كان الجزء الحالي حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب
مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في
العناصر المجتمعة التي يحلها الصور المنوعة للمواليد الثلثة ودعوى
الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان
الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه
ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له و
الصفة تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن
وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا
تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها فاما بهذا الوجود

فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا
مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم الامكان من جهة افتقاره — دل امكان الواجب
في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات
الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نسلم قوله
ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف
الذات به فلا نسلم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما يلزم اذا كان المفتقر
ماله عين خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم و
سيأتي ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في الوجود
الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء
الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات لا يقال مدعاه — الثانية م
ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا — ان قلت
لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصوده
الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا
لا يتحقق مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي
يقوم بها يحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف ولا معنى لوجوب
الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من
غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به
الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه
انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه
مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد

الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة
بان يق اذا كان وجوده تعالى زايدا على ذاته فلا بد ان يتصف به
ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود
لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود ويساق الكلام الى اخر
الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما يجيء مال
بعض متاخري المتكلمين ومنهم المص الى مذهبهم اقول ان الحوج الى
العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان
ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر
ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة يجعل ذلك الشيء
متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض و
جاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله متصفا بالوجود واما
اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا وممتنعا فلا حاجة هناك
الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز
ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة يجعلها متصفا بها و
اذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تعالى وجب اتصافه بالوجود
ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها تصير متصفا بالوجود
فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر
فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها
وما يق من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث
لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا
قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون اثارا له وانما يمتنع

ايضا وكذا زيد لما جاز
ان يتصف بالوجود وجاز
ايضا ان لا يتصف به احتاج
الى علة يجعله متصفا

عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود
معلوم بالبداهة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم
الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما
سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض واللاعروض او لا
هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي
التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض و
اللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون
ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض
فلا يحتاج الى علة بل يكفيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه
ح يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار
الواجب الى غيره هف او يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة
عروض الوجود هو الواجب تعالى الثالث ان الواجب مبدا للممكنات
كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدا
لجميع الممكنات ومن جملة استلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه
ولعلله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدا
بل عدمه لكون احد جزئيه وهو التجرد عدميا وان كان بشرط التجرد
لزم جواز كون كل وجود مبدا لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه
لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشيء مبدا لنفسه ولعلله
ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية الرابع ان الواجب
يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة
غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان الواجب

للواجب

ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب
ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم
تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب
او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي
هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون
فمع ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما
ان يكون الكون داخلا فيه وهو مع ضرورة امتناع تركب الواجب او
خارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة
الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود
المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب هل هو
وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل
على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا
فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعي انه عين ذات الواجب و
الوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود
الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا
دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس
عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي العروض
ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي
هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره
وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق
وكذا نقول مبدا الممكنات هو وجود خاص مخالف لساير الوجودات

فلا يلزم

فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان
المبدا المطلق الوجود وكذا نقول ما به المشاركة هو الوجود المطلق و
الحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري
نفس الكون الخاص المخالف لساير الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب
وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمص اجاب عن الوجه
الاول واكتفى به ليقاس عليه البواقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية
لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية
لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا تقرر
من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف
ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره
ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق
وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم
لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة
لا يقال لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات لزم
التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا
لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود
معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض فلا نم
استحالته وما ثبت من الاشتراك الكلي في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها
وان اريد عدم الاشتراك في شيء اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم
الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض ذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض

هو مفهوم الكون فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه فان النور
يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير
الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة بحيث
يقتضي الوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس
مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا
السابع ان الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في الواجب طرفين احدهما
المهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المهية للوجود فيكون
وجوده زايدا على ماهيته والجواب قد مر مستقصى واعترض على
دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما ان هذا التقدم بالوجود
فمم لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي هي
فيتقدمه ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا
لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون مهية الممكن قابلة لوجودها والا
تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها لا لما ذكرتم بعينه
ورده المص بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل
حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتاثير المهية من حيث هي في
الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلاحظ كون الشي موجودا امتنع
ان يلحظ كونه مبدا للوجود ومفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان
فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود
اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل ولا عن العدم ايضا
لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف المعطي قيل لا نم ان المفيد لوجود نفسه

يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك المهية
يقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول
الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة
العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدا لوجود الغير واجيب بان
التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد
فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بلا اعتبار وجودها
لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها واجاب المص عن النقض
في شرح الاشارات بان كلام الناقض مبني على تصوره ان للمهية
ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد
لان المهية هو وجودها والموجود لمهية لا يتجرد عن الوجود
الا ... يكون في العقل منفكة عن الوجود فان
الكون في العقل ... عقلي كما ان الكون في الخارج وجود
خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة
الوجود وعدم اعتبار الشي ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف
المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية
ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى
يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت فكونها هو
وجودها والحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها
في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها
في العقل فقط الى هنا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا
كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا المهية فاعلة

لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان المهية يتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو مم وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول وهو غير موجه بوجوه اما اولا فلانه ح يكون قوله ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا لا مدخل له في الجواب واما ثانيا فلان للناقض ان يقول لما كان قابلية المهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى ذلك في تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل وليكف في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان مهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فاين الفرق في ذلك بين الوجود وساير الصفات كان رجوعا الى الجواب الاول لا يق كلامنا في مهية واجب الوجود فنقول ح لو كانت مهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لمهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فلزم ان يكون عاقل قبل واجب الوجود وهو مح لاني اقول

لانا نقول

معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة مقدما على الوجود العقلي لمعلولها ولا يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على مهيته لزم كون الشي الواحد قابلا لشي وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير ذات الواجب فاعلا لوجوده والتالي بط لما سيجيء من بيان استحالته والجواب بانا لا نم استحالة كون الشي فاعلا وقابلا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى المهية واحتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب ظاهر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية فان قيل الوجود الخاص ايض يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والآخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الآخر اقول نمنع احتياج المهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب

على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب

غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في تحققه الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن واقول هذا الوجه تلخيص واختصار للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم غير الوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر يحتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب وتطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا يحتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره بعينه فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات الباري تعالى نفس العدم والا لزم

تركبه مع لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان ذات الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري عين مفهوم التجرد المطلق لا على كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يحمل احدهما على الاخر مواطاة ومثل هذا يتبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان نوقش بان المحال ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض والخلف والوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فذلك لامتناع حصوله فيه اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج وتسلسل الموجودات الخارجية عارض للماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المصنف ومن الحكماء القائلين بكون الوجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا

يكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بانا الوجود لو كان
موجودا لكان له وجود آخر لانا نقول هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في
الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج
لا مفهوم الوجود المطلق فلا يسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا
حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه مستغن
عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا لا اشتباه
في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص
فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود والا فلا يتم هذا الدليل على ذلك وايضا لما تحقق
في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق
ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه
عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا
الكلام صحيح من القائل بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت
او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك
القيام خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس
الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل واذا كان قيامه
بالماهية قياما خارجيا لزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية ففيه
تامل وكذا في قوله وكذا العدم وجهاتهما اي الوجوب والامكان والامتناع من
المعقولات الثانية لان عوارض الماهية على ثلاثة اقسام فمنها ما يكون عارضه
لنفس الماهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في
عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها
الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها

الذهني

الذهني وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها
تسمى معقولات اولى والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية
والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها في العقل فان العقل
اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور اخر يحكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام
ماهية تلك الامور او يحكم على تلك المفهومات بانها جزؤها المشترك او المميز او
لا هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق
على كثيرين الى غير ذلك فان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم ينسبه الى زيد
وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي
لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول آخر هو مفهوم
الحيوان فهي من المعقولات الثانية اقول ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى الماهية
فان الوجود الخارجي انما يعرض للماهية الموجودة في الخارج لا في الذهن فان الموجود في الخارج ليس
هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر فيكون
من المعقولات الثانية واصل منشأ هذا الاعتراض عليهم اشتباه الامر لما راوا ان اتصاف
الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها
به امر عقلي وان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط كما
وقع في كلام المص على ما نقلناه من شرحه للاشارات فيلزم من هذا ان يكون
الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية
وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص
دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في
الذهن على ما سبق واذا تحقق ما تلوناه عليك انكشف لك حقيقة الامر في كون
العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات

وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا
مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود او لا يريان له ان يحكم بينهما بالتناقض
اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما في نفسهما ان كان النقيضان
من القضايا واما في غيرهما بان يتصف بهما كليهما او لا يتصف بشيء منهما
اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على
النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة
توقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين
اذ هو اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان صورتي
النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا
يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين
في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قيل القاعدة
هو السابقة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض منقوضة بهذه
الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا
في محل فليسا بمتقابلين هف واجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة عن
اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت
لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها
بل يكفي هناك ملاحظة العقل اياها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على
تقدير صحته انما هو في الصورة الثابتة وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة
ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين
في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع
صورة احد النقيضين مع عين الآخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت

الصورة

الصورة ايضا في العقل ليس في صورة حاصلة فيه بل تنتزع منه ايضا صورة فلا
اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة في العقل امر حاصل
فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة
الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح انما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها اقول هذا
الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمتكلمين وغيرهم ممن يقول بان
الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة للصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت
بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل سواء اتصف امر
واحد بكلا النقيضين ايضا فالحيث بنفس الامر ان كان النقيضان مفردين او تحقق
في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء
في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء
بكلا النقيضين او تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما في
ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل ان
يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدم نفسه يستدعي ثبوته
فيكون هذا اجتماعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل
لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب
فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له
ثبوت ووجود بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان ينفي المعدوم المطلق
في الذهن ويرفع اي يلاحظ بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم
مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن متصف بالوجود الذهني
بحسب نفس الامر وتقسيم للثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره
لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وفيه ان هذا ليس

يجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب
عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره
بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن وبيانه لو صح ذلك لصدق قولنا
كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط
بدون الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية
وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم عليه مطلقا فهو موصوف بامتناع
الحكم عليه ويصح الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم
المطلق ثابت باعتبار على ما مر ويصح الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت
ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح
الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث
هو ليس بثابت ولا تناقض يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم عليه
من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من
حيث هو ثابت واللازم التناقض لاتحاد الجهة ومؤدى العبارتين واحد
ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود الى ثابت
في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس
بثابت ليس في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام
ثم والحكم على امرين بانهما متمايزان بدون تصورهما والحكم عليهما غير مقصور وتصور
ما ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا
فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي
بعض النسخ بدل قوله ولهذا يقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود وح يجب
ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان

فنقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في
في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وبين ما ليس
بثابت لاستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك
مح اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر لا
يستدعي هوية لكل من المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له
في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي
لما ليس بثابت في الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت بمعنى ان ذلك
ان امر امكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار اخر كذلك يمكن ان
يكون لامر ما هوية باعتبار وان يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور في ذلك
واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات بمثلها من الموجودات
الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا
كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق في الخارج هناك نسبة بينهما خارجية
فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا
هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج
ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يكن يحكم بالموجودات الخارجية على
مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على
الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان
ممكن او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك ممتنع صحته وصدقه
ايجابا لامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج
اقول المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الايجابي بل على ما هو المتبادر والا
فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج

فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية
خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب ان يصح التطابق بين
النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما يجب ذلك اذا كان الطرفان
موجودين في الخارج وقد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة
المسماة بالعمى لا تتصف بها زيد الا في الخارج فقط هذا ما يقال من ان الموجودات
الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية وان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج
لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء على الاخر ايجابا بحسب الخارج
يتوقف على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا يمكن ان يثبت له في الخارج
شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا
للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم
يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري والانسان متصور
في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في
الخارج فلا يمكن ان يثبت له شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه
موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقته
للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيار الصحة وفساده فلا بد من امر اخر نعلم
به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر
يعني ان معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته
لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر
كذا في نفسه وليس كذا اي في حد ذاته بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن ادراك المدرك
واعتبار المعتبر على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما
في الاذهان لامكان قصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام

وشاهد بقوله لا يجب الا ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج صح

الغير

الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم لمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون
قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل
قطعا وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم
والمتكلمين حدوثه فبايهما يعتبر المطابقة اقول وههنا اشكال قوي قد اشير اليه
فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من
النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر
ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا
موافقا لما ذكره المصنف ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان
من النسب الحكمية وهذا تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان
يكون في الخارج لعدم الواسطة بينهما فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا
لم يكن في الذهن يكون خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه
غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا
لما في الاذهان قيل المراد بما في نفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير الخارج لان
المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام
ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما في نفس
الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا يبعد حمله على ان هذه العبارة
لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا في
مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكروه من ارتسام
صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة استدلوا عليه بالفرق
بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه
ايضا فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك

الكواذب صادقة في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل
الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال وعرض
ايضا بانه يندرج وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة
لنفس الامر وكذا الحكم العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة
الشيء لما لا تحقق له معه وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الكسوف وقيام زيد
في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم
الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن
الثاني بعد التحقيق والتسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار
المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب
وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا
وقد قيل كان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق
بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بالتناقض
بينهما كما في ساير المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بهما ويحكم
بينهما بالتغاير كانه قيل الحكم بالتغاير ان لم يطابق الحكم الخارج كان كاذبا فلا
عبرة به وان طابق كان كل من المتغايرين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما
ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام ومطابقتها
قد يكون لمطابقة الخارج وقد يكون لمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول فيه نظر
اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متغايران يستدعي تصورهما سواء
كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا
يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتغاير ان لم يطابق الخارج كان
كاذبا فلا عبرة لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلان

الخسوف

بعد ما بين انه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار
وغير ثابت باعتبار لا ينبغي لهذا السؤال وجه ورود واما ثالثا فلان المتغايرين
ثابتان في الذهن وغير ثابتين فاللازم من مطابقة الحكم بالتغاير للخارج ان يكون
كل من المتغايرين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا
في الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ما ليس بثابت في الخارج كما هو وهم فبطل قوله
فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول
قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع
الا انه ذكر ههنا ليبتني عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير
باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود
والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون
سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل
الذي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا
للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين
مفهوما متحدان ذاتا فقيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت
في الوجود والعين لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة اقول
وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي
ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب
الوجود كيفما اتفق ولا يرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية
اذ لا اتحاد ههناك في الوجود وفرق موجب لطرفيها في الخارج ككون العنقاء
معدوما وكشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري و

مفهوم للشيء والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها ان منع ايجاب
بعضها فلا كلام في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي لاجتياد في
امثال هذه القضايا بالم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود
الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل
باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات المركبة منها وجهة الاتحاد
قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه
فح يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان
العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول
تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا
الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق
عليه فلا يتحد جهة الاتحاد كل واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما
بالاخر ولا اعتبار عدم القيام في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على
حمل الايجابي مطلقا تقريره ان يقال طرفا الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين
وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن
بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن
البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد والبياض
وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه حينئذ اذا
كان احد الطرفين قائما بالطرف الاخر فالطرف الاخر ليس متصفا بالطرف القائم
به والا اجتمع المثلان عند قيام ... يلزم قيام شيء بما ليس متصفا به وذلك
جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان يقال تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما
بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل

والجزء قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة فكان كل واحد منهما
اجنبيا عن الاخر قلنا لم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات
ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم
القيام في القيام ليلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر
في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا
معتبرا مع ما قام به ولا يلزم منه اعتبار عدم القائم مع ما قام به بل عدم اعتبار القائم معه
للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم قبل بيانه هذا موقوف على
مقدمات مشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك
ابطال الشيء بنفسه اقول فيه نظر لانه له ان يقول لو لم يكن الحمل الايجابي صحيحا ثبت ما ادعيت
من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل
وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للماهية لا يستدعي
وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية
تقريره ان يقال اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت
الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع
النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية يستدعي
وجود الماهية قبل وجودها وذلك لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين
او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي
وجود الماهية قبل وجودها قولك والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا
مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا لم فان الوجود كما ليس بمتحقق
ثابت للماهية من حيث هي للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها
لا يقتضي تميزها وثبوتها بل عدم نفيها لا اثبات معنى نفيها وثبوتها في الذهن
وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على سلب الوجود عن الماهية

بتقريره ان يقال سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز فهو ثابت موجود والماهية
ما لم تكن موجودة تلك الماهية عما سواها عن الماهيات والا لم يتعين تلك الماهية
من بين الماهيات لسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالماهية
ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب
الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في
الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها
بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في
الخارج بل يقتضي نفيها لان سلب الوجود عن الماهية نفي الماهية لا اثبات
نفيها على معنى ان هناك امرا متحققا هو الماهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد
تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط السلب عن الماهية الموجودة في
الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما سلب عن الماهية
من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة
في الذهن واللازم منه تحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية موجودة
في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب
الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العالية ان كان
موجودا عليها ذهنيا انها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق والذهني عن ماهية من
الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيها لتحقق الى قوة الحل والوضع
المعقولات الثانية لانها عوارض للماهية الاولى من حيث هي في العقل تحمل
على افرادها بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف
عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان
وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى من العكس وليست الموصوفية والوضعية من عكسها
والانسل فقد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة نقلناه من صاحب التلويحات

الوجود اي انتفاؤه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود ولا محذور فان الوجود لم يسلب

او قضية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة

للمعقولات

بالوضعية من عكسها

قال الفاضل

٨١

فلا نجد ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه
سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض
وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما يصدق عليه هو من الافراد يكون موجودا
كالانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد فان الفرس
وزيدا فانهما موجودان بالذات والانسان والاعمى موجودان بالعرض
بمعنى ان ما يصدق هما عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة
فمجازي الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان
ويقال للموجود في الاعيان وللموجود في الاذهان انه موجود حقيقة و
قد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل
منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد في العبارة صوت
موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات
زيد نعم اذا اضيفا الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه والنقش الموضوع
بازاء ذلك اللفظ كان موجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان قبل
ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا
فلم عد الموجود في العبارة والكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له
وجود في الذهن لا دونهما لانا نقول كلها موجود في الذهن ووجودها
الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس كذلك وجودها في العبارة و
في الكتابة فهو موجود حقيقي ذاتي واجيب بان مفهوم الانسان لما حمل
عليه مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه موجود فالموجود المنسوب
الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في
العبارة والكتابة فلا معنى له لفظ الفرس ونقشه في الكتابة لا انهما من الموجود
العينية الخارجية المحسوسة بل يعتبر ان ذات الفرس موجود في العبارة والكتابة

مثلا

ذات

اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير وسط او بواسطتين موجود فيها
ولا اشكال في جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او
بغير وسط موجود العبارة من جعل موجودا المحمول على الموجود باعتبار كونه
محمولا عليه موجودا فسمي احدهما موجودا بالحقيقة والآخر بالمجاز تنبيها على
التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم
بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب
الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
الى امتناعه واختاره المصنف وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد
الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام
بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويؤولون بذلك الظواهر الواردة
في هذا المعنى ولوضوحه فقد ادعى بعضهم الضرورة واستدلوا بوجوه الاول قوله
لامتناع الاشارة اليه فلا يصح عليه الحكم بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة
العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه
الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع
العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وسياق الكلام الى آخره لا يقال الحكم
بصحة الحكم العود حكم لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح على المعدوم
بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز سلبا بان يقال يمتنع وجوده في معنى
لا يصح عوده والسالبة لا تقتضي وجود الموضوع فيصح الحكم السلبي على المعدوم
لانا نقول لو جاز هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده لا
يمتنع فليعتبر حتى يصح على السلب ثم ان الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية
الى المحكوم عليه فهما امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية

او بواسطة واحدة موجودة فيها والثانية الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطتين م

بحث اعادة المعدوم

الحكم بـ

قلو

على ما ذكرت لا متنع الحكم السلبي عليه ايضا وثبت المعارضة ولم يتم دليلك هذا
الثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتموه من علة عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة
الحكم العود لو تم لدل على ان لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في
الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة كما نشهد فيها
كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين
محال وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم
لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع
وهو ان يقال لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع
حكم العقل على المعدوم بصحة المعدوم العود لكونه لا هوية له متصورة نحكم عليها لا
يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بنائه الفاعل من غير ان يتصوره متصور
او يحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان
اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الخارج او في الذهن فممنوع وان اراد انه ليس له
هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا ممنوع عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم
في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن يمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية
اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية
ولو سلم انها يتوقف على الخارجية اقول اما ان تريد انه ليس له في زمان من
الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك ايضا ممنوع لان المعدوم في
زمان كونه معدوما لا دائما فذلك مسلم لكن ح يمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية
اليه الآن اي يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير
مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كما نحكم على زيد في
زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني بقوله ولو اعتبر تخلل العدم من
الشيء ونفسه اي المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل شيء ان يتصور بين شيئين و

الهوية

زمان كونه موجودا هوية خارجية واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في ...

والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك
الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب
الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وايضا ثم لا يجوز التميز في الحادين
بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة كما في الحالين فلا يلزم تخلل العدم
بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء الشخص
من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في
طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا وصدق
المتقابلين عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي
بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه
في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون
الشيء مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول وفي
هذا رفع للتفرقة والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدا
من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدا والامتياز بينهما بحسب العقل
ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من
جهة واحدة انه مبتدا ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدا والامتياز بينهما
من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت
المبتدا والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة
له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون
للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة
اوجه الاول بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث ويجاب عن هذا الاخير بمنع
ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض
التي لا مدخل لها في التشخص اقول وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان على الصدق

لان

لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدا في زمان سابق
والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدا والمعاد بحسب العوارض
المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم هو اعادة العوارض المشخصة
لا اعادة جميع العوارض واقول يمكن توجيهه بما يندفع عنه هذان الايرادان
وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدا متقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم
بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتأخر ولا يتصور ذلك الا في
الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال منعها
ان التقدم وان كان بحسب الذات لا بامر زايد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم
جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض
اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها ويلزم اعادته لما ذكرناه ويلزم التسلسل
والجواب عن الجميع انا لا نم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان
زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف
ذلك ينسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع
قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد
تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض
المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني جواب لاني غير من كان
يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فتنبه التلميذ وعاد الى الحق واعترف
بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نم ان
ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا البتة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الوقت
ايضا معادا او لم يكن مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدا هو الوا قع
اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع في الزمان الثاني فيندفع
بانه الوارد ثم

بهذا سوى لزوم الشيء في الزمان ويتفرع عليه بان الزمان عند القايلين بجواز اعادة
المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع الشيء فيه بانقطاع الاعتبار
وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا في وقت
اعادته فانا اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية لوجب ان لا يكون نوعها منحصرا
في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد عدمه جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين
المعاد والمثل المبتدا فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة
لعدم اختلاف فيهما ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا على هذا
الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته المشخصة معا كما يظهر من قوله
فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما
فوجود المثل بهذا المعنى ممنوع اذ يلزم منه ان يتشخص تشخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد
مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا
ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل
المبتدا ما لا يكون كذلك لا يقال لعل هذا اذا وجد هو فرد مكتنف بعوارض مشخصة
فيتم عنا انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتدا لانا نقول لا استحالة
في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على السند
الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز
الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القايلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع
عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم
ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات
الشيء او لازمه لا يختلف ولا يختلف بحسب الازمنة فهو لا ينفك عنها فيزول الامتناع
عند انفكاكه فكان العود جايزا واجاب المصنف بقوله والحكم بامتناع العود لامر
لازم للماهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان

علی انه علم

العدم

العدم وهذا الوصف اعني كونها قد طرا عليها العدم امر لازم للماهية الموصوفة
بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب
هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء العدم لتحقق سببه الامتناع
اعني اللازم هناك قيل لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود
وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة
العدم اقول فيه نظر لان جواب المص في التحقيق منع وسنده وحاصله انا لا نم
انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها امتنع وجودها
ابتداء وذلك لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة
قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصفا لماهية المعدوم الموصوفة
بطريان العدم لانه ما لها اعني كونها قد طرا عليها العدم ويتخلف الامتناع اعني الوجود
ابتداء الامتناع بانتفاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القايل ان كان
منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له كما
ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير معقول في العقليات ولو سلم فابطال
للسند الاخص اذ قد يسند المنع بان ماهية المعدوم من حيث هي يجوز ان تقتضي
امتناع العود والعود لكونه موجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود
المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم
فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب
المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته
وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن يتلازم الوجودان
الى المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية
بحسب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء
الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا

بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة صح

مقبول

بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا وضعا ومغاير للوجود [للمطلق]
في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما
هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير لجواز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى
الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير
للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا
وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل
ان يقتضي لذاته عدمه ويقتضي لذاته وجوده في زمان اخر واغناء للمرادات عن
المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان يكون ممتنعا لذواتها في زمان
كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع
يوجدها انتهى كلامه اقول ان هذا الكلام عن اخره حق وصواب لكن لا اثر له في
دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب
عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء العدم مطلقا
والامكان عن لا اقتضائهما مطلقا وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب من هذه المفهومات
الثلثة بان يكون الشيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر وبالعكس
لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يتقيد
بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل
يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع
اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب
عن كونه واجبا ولا ينقلب من وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه
الوجود مطلقا باق كما لم يدخله تغير ولا تبدل ولا انقلاب والعدم قد يتقيد
بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا
يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان

اقتضاء

اقتضائه للعدم مطلقا باق كما له وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن
ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ
نسبته الى الوجود باق كما له لم يتغير بعد اولهم فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان
الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اثبتنا في الازل كان
الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا
غير مسبوق بالعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن
واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا
يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون
وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا
اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون
الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه الوجوه لا وهذا كلام حق
لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا
ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل
فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته
من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه
به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا
هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته
فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بدلا
فقط بل ومعا ايضا ممنوع واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان الوجود
ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد
العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا
يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي

الامتناع الذاتي كما في اخوته ونظايره على ما تقدم فنقول لهذا القايل ولو جوزنا
كون الشي الواحد لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا تقول بهذا التجوز ولا يلزم
ايضا وكذا اخواته الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصل ان الوجود المعاد
اذا اقتضى لذاته امرا يجاب يقتضي الوجود المبتدا ايضا لذاته وذلك الامر بعينه وبالعكس
لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وسوال لم يقل بخلاف ذلك
ولا يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبتدا والمعاد
متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته
عدم الاتصاف باحدهما اعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا
ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الآخر
اقول يمكن تتميم الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذ الحكم بوجود
اطراف العود اما الى قولنا ان ذاتا من الذوات الممكنة الموجودة ممتنع و
جودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصف
بالعدم المسبوق بالوجود ممتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف
ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين
القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان لهذا الامتناع منشا
اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون
منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهية بالحدوث وكذا المسبوقية
بالوجود والا لم يتصف ماهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان الانضمام لاجتماعهما
في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها
بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها الثاني
بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها
بالوجود لكان ذلك الامتناع من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم و شيا

مسبوقيته بالوجود ومن كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا
لم يخرج ماهية من العدم الى الوجود وكذا المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول
ان افاد ما زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان ساير القوابل
بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا
اقرب واتصافها بالفاعل اهون وان لم يفد ما زيادة استعداد فلعله
بالضرورة انها لا ينقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات
ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوف
بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المطلوب
اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه سوال امكان على ما هو
قال الحكماء ان كلما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان
ما لم يذدك عنه قايم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت
على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم
كان لا يتقيد بشي من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوخذ مطلقا قابلا
لذلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار
العدم والوجود جواب شك يورد ويقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات
بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجود فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل
الوجود الا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان الحكوم عليه بالامكان هو الماهية
من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع
النقيضين وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله ويعرض الامكان
عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون آلة
في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال
لو اتصف شي بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن

عن ماهية الممكن وهو مح لان الامكان من لوازم ماهية الممكن على ما سبق ووجب
اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك لوجوب الوجوب وهكذا فيتسلسل
الوجوديات والالزم المحذور وهذه الشبهة يجب اجراؤها في كثير من المفهومات
مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث الى غير ذلك
من الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء لشيء لازم لزومه الامور
ايضا وكذا لزوم لزومه حتى يتسلسل اللزومات والالزم جواز الانفكاك بين
اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان التسلسل في الامور الاعتبارية ولما
كان تحققها بحسب اعتبار العقل يترتب سلسلتها اعتبرها العقل فينقطع السلسلة
بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة
هي نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في
المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظها
تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ملحوظة
تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصورة وتعرف احوالها وليس للعقل
بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفاء جوهرها وصقالة وجهها الى غير
ذلك من صفاتها وربما يلاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها
كذلك البصيرة قد يجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت
الامكان ولاحظته من حيث انه حالة بين الماهية والوجود والامكان بهذا
الاعتبار تعرف حال الماهية والوجود وكانه الة للعقل في تعرف حالهما
ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر
للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الامكان لشيء او لا ان يعتبر نسبته الى شيء
بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها
اعني الماهية والوجود وهو متوجه اليها قصدا او الى الامكان تبعا وقد يجعل

مرآتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان
ذي خطيئة من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان
على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان
يحكم على الامكان لشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني
ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار
الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون الة لملاحظة حال الماهية والامكان
لا يفضي ايضا الى اعتبار وجوب اخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يفضي الى التسلسل
نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات
ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل نسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب اخر كما قررنا
فالعقل ان لاحظ بين هذا الوجوب الماهية باعتبار الوجوب الاخر يتوقف
على ثلاث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث
تحقق هناك وجوب اخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله
ان لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي
حققناه يعتبر حال التسلسل في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران
احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار تعرف حال
اللازم والملزوم فانه يلاحظ العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه
مفهوم من المفهومات فلو اعتبر اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل العقل
اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ
معه المتلازمين وتعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما اخر بينهما فاعتبار اللازم الاخر
يتوقف على تلك الملاحظات الثلاث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل
ان لاحظ هذه الملاحظات تحقق هناك لزوم اخر والا انقطع الاعتبار
وانقطعت السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللازم واحد المتلازمين

باعتبار العقل فما لم يعتبر العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق
اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك واذا امكن انفكاك اللازم عن احد المتلازمين امكن
الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما والبتة كنا نعلم بالضرورة
انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار
للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن
الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم الذي هو امر متحقق اي موجودا في نفس الامر يمكن
الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وهو ظ فانه ليس يلزم من انتفاء المبدا
المحمول في نفس الامر انتفاء في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدا المحمول كاللزوم
مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها ان انتفاء جزء
ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق
المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم
العمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة
اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن
الزوجية متصورة معا وعلى الثاني بان الضروري هنا ليس ان اللزوم
بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بان يكون احدهما لازما للآخر
في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر لما مر
واعلم ان هذا السؤال والجواب كلاهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية
المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار
العقل فما لم يعتبر العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب
ماهية اتصاف الممكن بالامكان ويلزم امكان الزوال الامكان متحققا وكذا لو اتصافه
بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذاهن ذهن ويجاب بانا
لا نم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا

في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن
ماهية الممكن واجبة الامكان اتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدا
المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف
موجودات من الموجودات في نفس الامر بل كون الماهية الممكن واجبة الاتصاف
بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن
تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة
الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر
جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم والبتة نحن نعلم بالضرورة
ان الكل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان
كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان كل ما لا ثبوت له
بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له ثابتا في نفس الامر فان كان بحسب الخارج فان كان هذا الثبوت
بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج
كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد
في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا
او عدميا ومن ثم قال لو اصدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي
وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في الامر
لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في
نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدا المحمول في قضية صادقة
في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصح الحمل في نفس الامر وان
لم يقتض ثبوت مبدا المحمول وتحققه في نفس الامر بحسب نفس الامر لكن يقتضي
تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع مراتب

اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون النسبة في الامور المتحققة في نفس الامر
لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن
بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب
عن الاستدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم
الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن
قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان
موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور
العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل
وقد يكون صحة الحكم باعتبار مطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل
قول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا
لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون العقل الحاكم بالامكان
مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا
من ان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المص لم يلتفت
اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح
ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى
وجود الموضوع فيه وكان الاليق ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان
الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين
نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والممكن يحتاج الممكن ضروري
اي حاجة الممكن الى المؤثر يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه بالنسبة وخفاء التصديق لخفاء
التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على
العقل وجدنا انها اقوى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا
يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاول قد يكون

خفيا لخفاء التصورات اطرافه اما لكونها كسبيا واما لعلة الاسباب
المقتضية لا التفاوت نفس البداهة وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان
استواء النسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب
والممكن والممتنع بل هو مبني على ان البرهان الدال على امتناع ان يكون طرفي الممكن
اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث يتساوى النسبة طرفيه اليه
نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الاخر الى المرجح
والنسبة اليه جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم
بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف التصورات قولنا
الواحد نصف الاثنين فانها يسير ما ضرورة كثرة الحصول في الاذهان فكذلك
يوجد بينهما تفاوت فان العقل الى ما لوفه مثل ولم يتي ورد عليه قبل وقد انكر احتياج
الممكن الى المؤثر جماعة كذا مقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق
الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لا يمكن تاثيره فيه اذ لا معنى
لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه
في وجوده مثلا وفي مؤثر ان وجوده ان حصل له من تاثيره لكن تاثيره امر في
امر محال وذلك لوجوه الاول انه اذا اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية
لكونها وصفا للموصوف ممكن محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وننقل
الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج
حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما
عرفت من ان انتفاء مبدا المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف كالاتصاف
زيد بالعمى الثاني ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه
وهو جمع بين النقيضين والجواب ان المؤثر في الاثر من حيث انه موجود حتى
يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر

انما هي بالاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم فانا بالاثر ان
التاثير في زمان وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه
انما هو المحال تحصيل ما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير
اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل محال اما في الماهية فلان
الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كون الانسان انسانا
عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا
ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع
ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير المؤثر لما كان
كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا
عند عدم المؤثر بسلب الشيء عن نفسه مدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم
في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع
الانسانية كذلك فيصدق قولك ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة
الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما الوجود والموصوفية فقد مر انهما عدميان فلا
يصلحان اثرا للموجد والجواب ان تاثير المؤثر في الماهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها
موجودة لا ان يجعل اياها تلك الماهية فانه غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين
الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولة
اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى
عن ابي علي انه سئل عن هذه المسألة وقد كان ياكل المشمش فقال ان الله لم
يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ هاهنا قوله وثم
وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن في عبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما
بالنظر اليهما يثبت ما بالغير وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج
الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن
العدم نفي محض لا يصلح اثرا للشيء والجواب انا لا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا للشيء كيف وعدم

الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز
استناد الوجود الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات
الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل لعدمها او بامر
ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورية غير مسموعة بل لا بد من دليل على
ذلك لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انه يجب عن الاول بان الضرورة
تحكم بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني
بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود علته باستعمال الفاء
ل كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال
الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركة المستند الى حركتها
فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان
يقال عدمه مستند الى ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم
لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى الضرورة هاهنا كما هي ومنعها مكابرة خصوصا اذا
[illegible] كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من
قال علة الاحتياج هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر حال بقائه
لان علة الاحتياج اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها في وجوده
حال البقاء فوجد المعلول معلول لها اعني الحاجة ومن علة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث
وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان بشرط الحدوث زعم ان يكون
الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزمه
جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج
الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج لم يبق له حاجة اليه حتى
لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا
ل شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة دائما اما بتعاقب الامثال

واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما
الجواهر اعني الاجسام ما يتركب منها اعني الجواهر المفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان
المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث
هذا جواب عن دخل مقدر تقريره ان لو افتقر الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم امكان
تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه ممتنع لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا
قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا آخر متجددا لم يكن اثره في الباقي بل في المتجدد
تقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي بهذا البقاء فتاثير المؤثر في الممكن الباقي
وذلك بان جعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء
للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل للحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه
ليس بمحال ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما يشتبه على كثير من الافهام فنقول ان اتصاف ف
الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده
وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان
استواء النسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه
الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما
ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده
من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في
وجوده ابتداء او في بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيد الوجود ويديمه له وحاجته
اليه في حال بقائه كحاجته اليه في ابتدائه فلو فرضنا انقطاع فيضان نور الوجود من
الصانع على العالم في آن لم يبق موجودا وبعينك عن تعقل ذلك اعتبار ذلك بما استضاء
بمقابلة الشمس فانه كلما احتجب عنها زال ضوؤه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم
بان الكلام في العلم الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة انما هو بحركة يده
سببا لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علل معدة للاو ضاع

مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية
هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها اي لهذا
اي لان الممكن الباقي يفتقر الى المؤثر في بقائه جاز استناد القديم الممكن الى
المؤثر الموجب لانه ممكن باق محتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس
له حال حدوث كالحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث
الحادث الباقي فانه محتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر
قديم موجب بالذات على ما ذهب اليه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم
سايط اليه بل يجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالو
القديم قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم
يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة
او لو امكن القديم الممكن لما سبق من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات
٤ الباري على راي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استناد
اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب قلنا على راي الملحد صفات الباري
تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده
الى المختار بعين اذا قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان
فعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن
لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ورد بان
تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز
مقارنتهما للوجود زمانا لان الممتنع هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل
قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود
زمانا واذا كان كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع
الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال
بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه

اى لا بالذات ولا بالزمان

حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم سوى الله كما سيأتي
القديم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سيأتي من أدلة توحيد
الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من أن صفات الله تعالى قديمة بالذات
فمعناه بالذات الواجب بمعنى أنها لا تفتقر إلى غير الذات وأما القديم
الزماني فيوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء وأهل الملة وصفاته أيضا
عند الأشاعرة ومن حذا حذوهم فإنهم أجمعوا على أن لله تعالى صفات
موجودة قائمة بذاته تعالى وأما المعتزلة فقد بالغوا في نفي القدم الزماني
أيضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الذاتية القديمة إلا
القائلين منهم بالحال أثبتوا لله تعالى أحوالا أربعة هي العالمية والقادرية و
الحيية والموجودية وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات
وزاد أبو هاشم حالة خامسة هي علة الأربعة مميزة للذات هي الإلهية فلزمهم
القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال في المحصل إن المعتزلة وإن بالغوا في
إنكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لأنهم قالوا الأحوال الخمسة المذكورة
ثابتة في الأزل على هذا القول المورد به ولا معنى للقديم إلا ذلك واعترض
عليه المص بأنهم يفرقون بين الوجود والثبوت ويجعلون الأحوال موجودة بل
ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الإمام من تفسير القديم بما لا أول لوجوده إلا أن
تغير التفسير ويقول القديم ما لا أول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم إلا
ذلك دفع لهذا الاعتراض أي لا نعني بالوجود إلا ما عنوا بالثبوت فلا فرق
في المعنى بين قولنا لا أول لوجوده ولا أول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا
الوجود إلى الثبوت قالوا إثبات القدماء كفر والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا
مع ذات الله تعالى صفات ثلث قديمة سموها أقانيم هي العلم والوجود والحيوة
فكيف لا يكفر من أثبت مع ذاته صفات سبعا أو أكثر والجواب أنهم إنما كفروا
لأنهم أثبتوا ذوات لا صفات لأنهم نصوا على التسمية بالذوات وجوزوا انتقالها

واجبة

فانهم

فإنهم قالوا بانتقال أقنوم العلم إلى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون إلا ذاتا
وإثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون الصفات القديمة في ذات واحدة
وأيضا إنما كفرهم الله تعالى لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلثة لإثباتهم آلهة
ثلثة كما يدل عليه قوله وما من إله إلا إله واحد وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا
يوصف بالقدم بإجماع المتكلمين لأن ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق
حادث عندهم وأما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والأجسام الفلكية
بذواتها وصفاتها من الصور والشكل وأصل الحركة والوضع بمعنى أنها متحركة حركة
متصلة من الأزل إلى الأبد لا أن كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة بأخرى
فتكون حادثة وكذا الوضع والأجسام العنصرية بهيولاها أما الحرنانيون منهم فقدماء
خمسة اثنان منها حيان فاعلان وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ
للحيوة وهي الأرواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان
ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلا قالوا تعشقت النفس
بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما أنواع
المكونات وذهب المص إلى أنه ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى
ذات الله تعالى وادعى أن صفاته ليست زائدة على ذاته كما ذهب إليه الحكماء والمعتزلة
ولا يفتقر الحادث إلى المدة والمادة وإلا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث إلى
مادة ومدة لزم التسلسل لأنهما أيضا حادثان إذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران
أيضا إلى مادة ومدة أخريين وننقل الكلام إليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار
الحادث إلى المدة أن وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود
فلو افتقرت هي إلى مدة أخرى بهذه الصفة وهكذا إلى غير النهاية لزم وجود وجودات
لا بداية لها كدورات الأفلاك على رأي الحكيم لا ترتب أمور موجودة معا إلى غير النهاية
واللازم هو الثاني دون الأول لأنا نقول الأول أيضا محال على رأي المص وسائر المتكلمين كما سيجي

في مبحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة
فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود
الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة
لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث
في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما
آخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق وذكر ههنا كان هذا القسم مما لا خلاف
كثرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه آخر وهو ان الحادث بعد ان لم يكن له بعدية
بالقياس الى قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما
هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض يعرض
هي بالذات ولا ذلك لان معروض القبلية ان عرض القبلية له بواسطة شيء آخر فذلك
وان عرض القبلية له بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات وهو لا يكون
نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والآلة
لم يوجد معا لوجود فتعين ان يكون معروض القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان
اقول ان اراد معروض القبلية ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نسلم ان القبلية لا بد لها
من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة
امر آخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد
قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان
لم يكن له قبل وذلك القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان واما انه كم فلانه
يقبل الزيادة والنقصان فان قبل الانقسام فان زيدا الى نوح مثلا اطول وازيد
منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن
ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو ومنه ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل
زيد الى عمرو ويقال قبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات

فان اجزاؤه لا تجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى
آخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال القبلية اضافة بين القبل
والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمتضايفان يجب اجتماعهما في الوجود لانا
نقول المتضايفان عقليان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل لا يجب ان
يوجد معروضاهما في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل
مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين
وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي تمام اتصاله اذ المتصل هو
الذي لا اجزاء له بالفعل والفرض يلزم ان يكون ذلك الكم المتصل الذي سميتموه الزمان
ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل
والآخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فكان لكل من القبل والبعد وجود
في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزءا واحدا هف ولهذا مع انه لا يقولون
به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزأ لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة
يستلزم انتهاء الانقسام في احدها انتهاء الانقسام في الاخريين فيبطل الاصل
الذي عليه مبنى قواعدهم لا يقال عدم الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج
كما يقال الوجود والعدم لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في
الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء للشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه
غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي
والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي فانها لا اجزاء لها في الخارج حتى تجتمع في الوجود
الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل
بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لم يجتمعا
في الوجود الخارجي على انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما
والآخر متأخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار واندفع ايضا ما قيل من

اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها
بالتأخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب
الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا بعضها
عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا لان
كل ما يفرض جزء من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على البعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة
والمتأخرة متخالفة الماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه
كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل
فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل
بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلن يكون اجزاؤه الا امور غير
قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة ولما فيه من اجزاء التي لا تتجزى لان ما ذكره
انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم
وبعضها للتأخر واما المادة فيعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا
وحده لان الموضوع ومتعلق النفس مشتمل عليهما فان الحادث قبل وجوده ممكن
لامتناع الامتناع والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس اضافيا حقيقية
فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا وليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء
على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا
وهو المعني بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما
بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور
لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف
الامكان والنقض بالممكن القديم كالمواد والمجردات لانها ممكنة لا مادة لها مدفوع
بان امكاناتها قائمة بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان
يستدعي محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نم ان التعلق بالحادث بتجرده

في المادة

في المادة وبالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق
بالحادث وراء تعلق الحلول والتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان
للحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك
عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق
اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس ليست باجسام ولا يمكن لهم تعميم
الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول
جميع كمالاتها بالفعل لان بعضها بالقوة يوجب كون العقول حادثة لان كل حادث
لا بد له من مادة والثاني انه ان اريد بالامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان
فساد دليلهم وان اريد بالامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده
ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة ومدة
وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر
من تحقيق معنى الانقلاب فغاية ما ذكره لهم في التفصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد
الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس
الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على ما سلف اما الامكان بالقياس
الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد الشيء لشيء آخر كالبياض للجسم والصورة
للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود ذلك الشيء حتى يوجد له شيء آخر و
اما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء
ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض

والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة
ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه على التقديرين
يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من
موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه
قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو محال لانه مضاف والمضاف
لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان
موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز حدوثه قبل حدوث الحادث بماهيته
ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو سلّم ذلك فيسقط منع كون الامكان
موجودا ونمنع الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان الامكان وجود شيء
بغير قائم به او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل فقولك لو كان
معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما
ممنوع وبشرط كونه معدوما مسلم لكن غير المدعى وما يقال ان المراد الامكان الاستعدادي
والدليل قائم على ثبوته لكل حادث تقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات
القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة
بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث مع حدوثه يتوقف على
شرط حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع
التسلسل ولان مجموعها حادث ولانه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد
من حوادث متعاقبة يحصل بحسبها للحادث حالات متقربة الى الفيضان عن العلة بحسب امكانه

الاستعدادية

الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس
هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا
مع انتقاضه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل با
بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شأنها الترجيح
والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نسلم انه يحصل
بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج
الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة
بتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان
كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة
في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه
بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار
فما ثبت قدمه امتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما
ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة واياما
كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم
اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه
الذاتي فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء
من معلولاته قديما فلا امتنع العدم وانما ذلك على رأي الفلاسفة وحدث صفات
الواجب قد مر ما ادعى فيه من الاحكام زيادة كلام على هذا المقام

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظايرها اي
اي لفظة المهية مشتقة عما هو وهو اي المهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر
ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ المهية غالبا على الامر المعقول
اي الحاصلة في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن و
من ثمة قيل لفظ المهية تدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات
والحقيقة غالبا عليها اي على المهية مع اعتبار الوجود اي الخارجي
فلا يقال ذات العنقا وحقيقتها بل ماهيتها هذا بحسب الاغلب وقد
تستعمل هذه الالفاظ بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات
اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدق عليها اي
من المعقولات الاول في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات
ما صدق عليه المهية من الافراد الحقيقة الجزئية ويسمى هوية وقد يراد
بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما
يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة
كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة الى غير ذلك
من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس
ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل
كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس
حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان
في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثير في مثالنا
هذا المنافي للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا
فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان

الكثير انما التنافي بين الوحدة والكثرة المعتبرة في مفهوم الانسان و
يكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فاذا لوحظت الانسانية ولوحظ
معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة
وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع
العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شي من الامور
الزايدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد
ولا الكثير ولا الموجود والمعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بها فانها
يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتقابلين
بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشي من
عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك
الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها
ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة الغير وهذا معنى قوله وهي من حيث
هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية
اي في حد ذاتها هل هي شي من تلك العوارض او ليست لشي منها فالجواب
السلب لكل شي من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها
اي يجب ان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شي
من الاشيا ولا يقال الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان
هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي ويصير المعنى ان الانسان من حيث هو
انسان شي هو اللاالف وذلك باطل وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك
يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين
الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق

الجواب



الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك
بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك
العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان يؤخذ بشرط مقارنتها وتسمى
الماهية المخلوطة والماهية بشرط شي وقد يؤخذ بشرط ان لا يقارنها
شي من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شي وقد يؤخذ غير
مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والماهية لا بشرط شي
والمجردة والمخلوطة متباينان مندرجان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس
ان القدماء جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك
بذلك على تجويز كون الشي قسيما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة
نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة ومنشاه الغفول عن المراد
فان القوم لما بينوا ان ماهية كل شي مغايرة لجميع ما يعرض لها من
الاعتبارات اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات
ثلثة فمورد القسمة حال الماهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشي الى
نفسه والى غيره باطل قطعا بل قسم الشي لا بد ان يكون مغايرا له بل
لا بد ان يكون اخص منه واما ما يتوهم من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض
والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه فكلام ظاهري
لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو
الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان
فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد
قسمين اخص مطلقا من الحيوان فاراد المص ان يبين تلك الاعتبارات
واحكامها فقال وقد يؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بالاشارة الى

المهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى لقوله بحيث لو انضم اليها شيء لكان
زايدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان المهية المحذوف عنها ما
عداها بعينها هو المهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زايد ولعل
ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية
اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلث فان الحيوان مثلا قد
يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء
فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه هاهنا
بشرط شيء ان يؤخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه
ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان مهية مبهمة لا
يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل
داخلا فيه من حيث انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله
ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين
النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس
وهكذا وليس معنى اخذه هاهنا بشرط لا شيء ان يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في
المهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه
وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا له و
جزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان
يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما
تركب منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء
معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك معه الشيء من حيث هو داخل
فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث

هو زايد

زايد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو
من غير ان يتعرض لشيء له اي لا يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من
حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث انه خارج عنه فيكون صالحا
لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على
ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للمهيات واذا تحققت
ما تلونا عليك تبين لك ان قوله محذوفا عنها ما عداها هو معنى المهية بشرط
لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح
الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام
حقيقة والمذكور هاهنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض
يغني عن الانضمام اذ لا فايدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام
لا يقال لم لا يحمل قوله محذوفا عنها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم
اليها الخ بيانا لها بيانا وكشفا قال ابن سينا ان المهية قد تؤخذ بشرط لا شيء
بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه
زايدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط
بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا يوجد الا في الاذهان
لان المهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها
ذهنا وخارجا كالاختلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان
الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها
بالعوارض فلم تكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال
بعضهم بمتنع وجودها في الذهن ايضا لان الوجود في الذهن ايضا من
العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض

الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان
اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية
ما يلحق الامور القايمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج
لان الكون في الخارج ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق
تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها
بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها
لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في
الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى
والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه
ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية عن جميع
اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك
وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكن الحكم على
المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره
فاندفع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في
الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو
بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب
التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون
تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور
ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم المطلق يتصوره الذهن فيصير موجودا
بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة وقد
مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان ما صلح ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن

من المهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد
يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق
ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد
لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره
العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا بان يكون
مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار
الحاصل انه ان اريد بالمجردة ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من
العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما اعتبره
العقل كذلك جاز وجوده فيهما وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكره لا
يصح ح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض
لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد يكون مجردة بحسب نفس الامر وذهنهم
بيان التحقيق الذي ذكره والجواب انه لا معنى للموجود في الذهن الا
ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا
فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصور العقل مفروضا له واما
ان ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بان ذلك خلاف
الواقع ثم قال وقد يوخذ لا بشرط شيء اشارة الى ان الماهية المطلقة
وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه
فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمتنع فهو الكلي كالانسان
فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي يقال لكل واحد منها انه هو وانما
قيل المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل

في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة
تبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر فيقبل الكلية اذا فسرت بالاشتراك
امتنع عروضها بالخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات
واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون
الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان امتناع اجتماع
المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة
النوعية او الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في
الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين
وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض معا ليلزم اشتراك
شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا
استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر
اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك
فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت
مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك
فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية
بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها
صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة
الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان
متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة
الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا يكون بين الصور العقلية فانا

اذا تعقلنا

اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر
الذي يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا
يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن
مشخصاته حصل في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق
واذا راينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل
ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد
واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب
واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر
لم يتاثر الشمعة بنقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا
كان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يقال كما ان الصورة
العقلية مطابقة لكل من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة
ولمطابقتها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة يكون بين بين فكل واحد منها يجب
ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور
كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات
متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها
وكان هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور
المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية
فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين
تصوروه مطابقة لما في الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء
المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا
الاظلال انما للامور الخارجية او للصور التي ذهنية ومن البين ان الصور

الحاصلة في اذهان تلك الطايفة ليس بعضها فرعا لبعض بل كلها اظلال
لامر واحد خارجي هو زيد الى هنا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها
بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع
اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل
واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى
المذكور الذي يعرض للصور العقلية كما نبه اقول وفساده ظ لان
المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو
المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلوم ودون الموجودات الخارجية
التي هي اشخاص فانا اذا ادركنا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان
مثلا كان هناك امور ثلاثة زيد وهو شخص موجود في الخارج ولا يمكن
ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف
بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القايل ومفهوم
الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم
لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين كثيرين بمعنى حمله عليها
ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية
وكذا للصورة العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك
وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما
ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة يعرض للصور العقلية مع انها صور
جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة
كليا وجزئيا ايض فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك
مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور

بان

بان المطابقة بهذا المعنى يعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها
لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في
الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو
تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء من الاشخاص
لان الشخص عبارة عن مجموع المهية والتشخص ونسبة المهية الى التشخص
نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود المهية لا بشرط
شي بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء
من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزؤه في الخارج
فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزؤه في العقل فهو
م لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة
في الخارج الا ترى ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه
ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه
هذا الكلام انما يلايم بحال المهية لا بشرط شي بالاصطلاح الآخر الذي
سبق ذكره والكلية العارضة للمهية يق لها كلي منطقي لان المنطقي
انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير التفات الى طبيعة من الطبايع
ويق للمركب من العارض والمعروض كلي عقلي وهما اي الكلي العقلي والمنطقي
ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان
ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي
والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل مهية معقولة ومنها المهية
بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان

ضرّ دعوى الضرورة في وجود المهية المركبة ظاهرة فان وجود الانسان
والشجر والبيت واشباهها من المركبات ضروري وكذلك تركبها ايضا
ضروري معلوم بالضرورة واما وجود المهية البسيطة فدعوى الضرورة
فيه محلّ تأمّل وقد يستدلّ عليه بان المركب لابد وان ينتهي في التحليل
الى البسيط لان كل كثيرة وان كانت غير متناهية لابد فيها من الواحد
لانه مبداها فلو انتفى الواحد انتفى الكثيرة لانتفاء مبدئه لا يقال ان اردت
بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فقولك لابد فيها من الواحد ممنوع لجواز
ان يكون كل واحد من اجزاء الكثيرة مركبا من آحاد كل واحد منها مركب
من آحاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من
الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلّم لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه
انتهاء المركب الى البسيط وسنده ما مرّ لانا نقول لا معنى للكثرة الحقيقية
كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات
في الحقيقة فلابد هناك من آحاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من
غير ان يتحقق هناك آحاد اصلا وهو محال بديهة ووصفاهما يعني البساطة
والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان
على شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء
متقابلان تقابل السلب والايجاب وقد يتضايفان يعني قد يفسران على
وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد تطلق على كون الشيء جزءا من شيء
آخر والتركيب على كون شيء كلا لشيء آخر فيتعاكسان في العموم والخصوص
مع اعتبار بما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا

بما مضى من ان البسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي
يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له
يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق
انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركبين
الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب
الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركب
اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي
قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من الشيء اصلا فالقول بان
المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي
عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة
للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه
شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب الآخر كالجسم للحيوان
وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان
كل مركب حقيقي لابد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس
الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب
بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي
الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في
المركب الى جاعل فكذا في البسيط يتحقق الحاجة الى جاعل اختلفوا في المهية
الممكنة هل هي مجعولة بجعل الجاعل ام لا على اقوال ثلاثة الاول ما اختاره
المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة
وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان للمركبات والبسائط وكلها

محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اى تاثير
الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك بقى مهيات الممكنات مجعولة
بجعل الجاعل دون وجوداتها الثانى انها غير مجعولة مطلقا مركبة او بسيطة
وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان للمركبات والبسايط و
كلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اى تاثير
الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك بقى مهيات الممكنات مجعولة
بجعل الجاعل دون وجوداتها الثانى انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت
او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند
عدم الجعل الجاعل انسانية وسلب الشئ عن نفسه محال اقول قد سبق منا انا
نمنع استحالته فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو
الايجاب العدولى وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع ماهية الانسانية عن
الخارج راسا حتى يسلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها يتقرر في الخارج مع
اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمحال هو الثانى
لا الاول والثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان
البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج
اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة يقتضى الاثنينية فيلزم ان يكون
في البسيط اثنينية ولا يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان
نسبة بين المهية ووجودها لا بين اجزاء المهية حتى يقتضى اثنينية فيها قال
صاحب المواقف ان هذه المسالة من المداحض ونحن نثبت اقدامك باشارة
خفية الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب هى ان الحكماء لما اثبتوا الوجود
الذهنى راوا عوارض المهيات ثلثة اقسام قسم يلحق المهية من حيث هى هى

وجودوجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجى
كالتناهى للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهنى وهو الذى يسمى معقولا ثانيا
كالذاتية والعرضية فنبهوا بقولهم ان المهيات غير مجعولة على ان
المجعولية من عوارض الوجود الخارجى لا من عوارض المهية وارادوا
بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما انها تلحق المهية
المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل
في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فايما وجدت المهية
المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا
الاحتياج اللازم للمهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا
بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض
للمهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور في
للمهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق بلا شبهة فيه وقال بعضهم المهيات
كلها بسيطها او مركبها مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها
اعم من ان يكون عروضه لنفس المهية او لنفس الوجود وهذا ايضا كلام
صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بعد ان البحث عما يلحق المهية
اذ من لوازمها من حيث هى او من لوازمها في الوجود الخارجى او الذهنى
جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فايدة وايضا
كان المهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجى كذلك محتاجة
اليه في وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم
المهية الممكنة مطلقا فايها ايما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج

سوا کان اتصافها به بیّنا او غیر بیّن وان فسر المجعولیة بانها احتیاج
لا الفاعل فی الوجود الخارجی کان الکلام صحیحا والتقیید تکلفا وابعد من
ذلک ما قاله الامام الرازی رحمه الله من ان معنی قولهم المهیة غیر مجعولة
ان المجعولیة لیست نفس المهیة ولا داخلة فیها علی قیاس ما قیل من ان المهیة
لا واحدة ولا کثیرة والصواب ان یقال معنی قولهم المهیات لیست مجعولة
انها فی انفسها لیست مجعولة بل هی مجعولة باعتبار وجوداتها فانک اذا
لاحظت مهیة السواد ولم یلاحظ معها مفهوم ما سواها لم یعقل هناک جعل اذ
لا هناک مغایرة بین المهیة ونفسها حتی یتصور توسط جعل بینهما فیکون احدیهما
مجعولة والاخری مجعولا الیها وکذا لا یتصور تاثیر الفاعل فی الوجود بمعنی
جعل الوجود وجودا بل تاثیره فی المهیة باعتبار الوجود بمعنی انها یجعلها
متصفة بالوجود لا بمعنی جعل اتصافها موجودا متحققا فی الخارج فان الصباغ
اذا صبغ ثوبا فانه لا یجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل یجعل الثوب متصفا
بالصبغ فی الخارج فان الصباغ لم یجعل اتصافه به موجودا ثابتا فی الخارج فلیست
المهیات فی انفسها مجعولة ولا وجوداتها ایضا فی انفسها ایضا مجعولة
بل المهیات فی کونها موجودة مجعولة وهذا المعنی مما لا یمکن ان ینازع فیه
ولا ما ادعاه من نفی المجعولیة عن المهیات بالمعنی الذی ذکرناه اولا وبل اثباتها
بما بیّنا آنفا من انه الحق الذی لا یتوهم بطلانه فالقول بنفی المجعولیة مطلقا
وباثباتها مطلقا کلاهما صحیح اذا حملا علی ما صورناه ومن فروع ذلک ان المرکبات
مجعولة دون البسایط فان ارادوا بالمجعولیة احد المعنیین المذکورین فالفرق
باطل لان المجعولیة بمعنی جعل المهیة تلک المهیة منفیة عنهما جمیعا وبمعنی جعل
المهیة موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا کما هو الظاهر من کلامهم ان ماهیة

المرکب

المرکبة فی حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الی ضم بعض اجزائها الی بعض
وبهذا الاعتبار لما حاجة الی فاعل یجعلها کذلک فی نفسها ای بضم بعض اجزائها الی
بعض ولهذا الاحتیاج الذاتی لا یتصور فی البسیط فهو والمرکب متشارکان
فی ثبوت المجعولیة بحسب الوجود ونفی المجعولیة بحسب الماهیة متمایزان بان المرکب
مجعول فی حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسیط کان هذا الفرق صوابا
لا ریب فیه ونقول ح ان قولهم الامکان لا یعرض للبسیط لم یریدوا به امکانه بالقیاس
الی وجوده لظهور بطلانه اذ الکلام فی الماهیة الممکنة دون الواجب والممتنع ولو
صح نفی هذا الامکان عن البسائط بما ذکر لانتفی عنه الوجوب والامتناع ایضا لانها
بنسبة کالامکان بل ارادوا به حاجته فی حد ذاته کما فی المرکب وح یندفع الجواب
عنه بما ذکر من ان عروض الامکان للبسیط لا یقتضی انتسابه فی ذاته انتهی کلامه قول
ولا یخفی علی المتامل ان ما ذکره من التوفیق بین القولین الاولین اعنی نفی المجعولیة مطلقا واثباتها
مطلقا کلام حق لا شبهة فیه وقد استغنا ببعضه فی بحث حاجة الممکن الی المؤثر لکن توجیه
القول الثالث علی ما ذکره فیه ذلک البعد الذی کان قد هرب منه اذ محصله ان الحاجة
الی الفاعل من لوازم ماهیة المرکب دون البسیط فانها بالنسبة الیه من لوازم الوجود
دون المهیة فلنا مل وسمّا الی البسیط والمرکب قد یقومان بانفسهما الی لا یفتقران فی
تقومهما الی محل یقومان به لا ان لهما فیا ما حقیقیا بغیرهما وقد یفتقران فی تقومهما
الی محل فهناک اقسام اربعة بسیط قائم بغیره کالنقطة ومرکب قائم بنفسه کالجسم ومرکب
قائم بغیره کالسواد والمرکب انما یترکب عما یتقدم وجودا وعدما بالقیاس الی الذهن
والخارج بمعنی ان اجزاء المهیة متقدم علیها بحسب الوجودین الذهنی والخارجی فان وجود
البیت فی الخارج یفتقر الی وجود الجدار والسقف فیه وکذا وجوده فی الذهن مفتقر
الی وجود ما فیه ویجب العدم ایضا فان عدم البیت فی الخارج مفتقر الی عدم
الجدار والسقف فیه وکذا عدمه فی الذهن مفتقر الی عدم احد ما فیه لکن بین القدمی

اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق بين وجهين
احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما
هو بالنسبة الى شيء ما هو من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف
وعدمه انما يفتقر الى احدهما اياما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع
والتقدم بحسب العدم تقدم احدهما اياما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون
لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار
على ما ذكر علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا
باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص فان لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة
او متعاقبة الا بالاجتماع واما علل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها
ان كل واحد من عدم الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام
الاخر فاذا عدم جزء المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منها
في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط فيهما
علة تامة لشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها
شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها معا فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه
لم يمكن ان يعدم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء
بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان
عدم كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم
الاجزاء على الماهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الاجزاء لما كان متقدما على
الكل فمتى تحقق الكل فلا بد ان يتحقق الاجزاء والا لاستحال تحقق الكل احتياج الى سبب
جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهني وباعتبار الخارجي مجمل غنى
يعني ان الغنى عن السبب الجديد ان اعتبر في الاجزاء بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بينا
الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء خواص ثلثة

واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسة اي خاصة متساوية
للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له فان قيل ان اريد
بهذا التقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فبطل لان الجزء
الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان
الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكر
فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن
ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا تكون متساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية
ايضا اقول الظاهر ان مرادهم الاول على ما هو صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم
على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان
الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك
مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب
الوجودين جميعا كما ذكرنا في المثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي
وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب
الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي
مغاير لوجود الكل في الخارج لوجب ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى
اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة
الفاعلية لان الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني
وان كانت علة في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان
مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي والكل
متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانها لا يصدق عليها انها
متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود الصور
في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها بالحمل

لنا معلومات كثيرة ولا نجوز ان المبدأ الفياض قلنا لان لعود ويورد النقض
بالعلل المعدة اذ لا يصدق عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة
لا بحسب الوجود الذهني لتقدم ملاحظة الدليل واثباتها ثم اي تحصيل الجزء خاصتان
اخريان تتفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان تقدما على الكل بحسب الوجود
الذهني والخارجي لزم من الاولى اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه
عن الوسط في التصور والتصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت اجزاء الماهية لا يتوقف
على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب الاثبات لها ويمتنع سلبها
عنها بمجرد تصور الماهية ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء
عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد
لا يفتقر الى سبب جديد فظهر لك خواص ثلث الاولى التقدم بحسب الوجودين
هي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط
في التصديق بمعنى ان وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار
الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها
على اللازم البين بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والا فحق ان يكتفي بتصور
الماهية والثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها
على لوازم الماهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث
للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم لذاته ويفتقر بيانه الى وسايط او غير
محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون
هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع
بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض
الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة
الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية

فذلك

فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية
مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار
العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس العسكر في الخارج الا تلك الافراد
فلو اخذت جزءا منها لم تكن تلك الهيئات موجودات خارجية لان اجزاءه
معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها
صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث تبعا على مفرداتها
مزاج كما في المعجون بل وصور نوعية جوهرية هي مبدأ الاثار العجيبة كما في الترياق
قيل فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت
وسماهما جوهرا قلنا لا استحالة في تركب الجوهر من جزئين احدهما جوهر والاخر
عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزء انما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم
بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزءا للشيء يكون متقدما عليه وقد يكون
حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حقيقية واحدة وحدة حقيقية
حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من حاجة لبعض الاجزاء
الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية واحدة
وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم بديهي والتمثيل
للتوضيح لا يستدل به فانه ربما يخفى التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه
تلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وصورة
بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد
من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا
معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون
باعتبارين كما تحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء وتحتاج الصورة الى
الهيولى من جهة التشخص وسائر اجزاء الماهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل منها

وجود مستقل في الخارج بغير وجود الآخر فيه وبانفراده يكون متميزا في الذهن
ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد يتميز
في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت اوهام العلماء في كيفية
تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة و
ذلك لان هذه الاجزاء اما ان صور الامور متعددة او لامر واحد على الاول اما
ان تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة على الثاني اما ان يكون تلك
الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه الاحتمالات اربعة وقد ذهب الى
كل واحد منها مذهب الاحتمال الاول ان تكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة
بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه
ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه
في محال متعددة وان قام بالمجموع بما هو مجموع لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه
وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة
بوجودات متعددة هذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا
وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما الى
ارتباط لكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر ويقال المجتمع منهما هو هذا الواحد وذلك
الواحد تشهد بذلك بديهة العقل وهذا ابطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما
التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل
بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان تكون تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن
كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب
من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد يحصل له معان يتبعها معان اخر
فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه هو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا
مخصوصا ذا ماهية مخصوصة متمازة عن سائر الاشياء بالماهية والخواص فالماخوذة من المشتقات

هي الذات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية
سوى ان يكون شيء قد حصل له معان تتبعها صفات لا توخذ بدونها الماخوذة
من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض
كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق
وهي اذا استتبعت معاني اخرى الابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق
التعجب والضحك والمجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسيما ناميا حساسا
متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا
للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات
من العرضيات الذي هو اعظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا ان الجنس والفصل
قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام
وفصولها ماخوذة من موادها وفصولها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان
والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني لما حصل للشيء المستتبع لمعان
اخرى ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا
يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لان
المشتق من جزء خارجي يشتمل على النسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة
عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل
في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء عنها ذاتيا له لاشتمالها
على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكره بعض المحققين اقول ويستفاد منه
ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان
خارجا عن ماهية المركب فظاهر والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق
الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة الخارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله
عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد بسيط ذاتا ووجودا

لكن ينتزع العقل عنه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج بعينه
جعل المركب فيه والامتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه
الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج
وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم ومقابله يعني الخصوص لاجزاء الماهية
وعدم عروضهما لها فقد يتباين وقد يتداخل يعني ينقسم تلك الاجزاء الى متباينة لا
يكون بينهما عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص ولم
يعتبر المتساوية بناء على ان امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين
عنده على ما سيجيء والا يلزم ادراج المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها
في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد يتداخل بان يكون بينها تصادق بالمساواة
او العموم مطلقا او من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان
المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا بد والمتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما
ثالثا او يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية
وقد يؤخذ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا موادا وقد يؤخذ محمولة قد استوفينا
الكلام في بيان هذين الاعتبارين فيما بعده وانما رجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة
لا الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا
اليه في صدر ذلك البحث ولعل المصنف انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الكتاب
كان يقدمها عليها اشارة الى ذلك فنعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية
البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بعين مع الخلو لان الجزء المحمول ان
كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان
فصلا لاستحالة ان يكون جزءا لجميع الماهيات لمكان البسائط فهو يميز الماهية عن بعضها ولا نعني
بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك جعلا تاما

واحدا اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر لم يكن احدهما محمولا على الآخر
ولا على الماهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل
كالصورة وهو علة للجنس والفصل اذ انتسابه الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة
في ان الشيء المركب حاصل منها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء حاصل منها
بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل
كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء كثيرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج
وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت
وزالت عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء
فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصيل اعني
الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات
وعلة لهذا الابهام المعنى به بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم
كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا
توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة
وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب
الماهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والآخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له
لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي
اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية اولا فان دل على الماهية فاما ان
يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل
فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز
الماهية عن مشاركتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء بانه المقول
على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر انه يرادف المفصول
المقومة ما لا يقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي

ليس يصلح ان يقال الكثرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلذلك
في انه يصلح للتميز الذاتي بها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات
بما هو اعم مما في الشفا حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو
في جوهره. وقال بعض المحققين كلام الشفا المبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين
والا فيلزم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فيجوز ان يكون ثمة
ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فيجوز ان يكون مساويا
لا اعم وايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله
من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب الماهية من امرين متساويين
فانه اذا كان الذاتي مساويا بل لا اعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان
مميزا له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس وكان فصلا لمقتضى تعريفه المذكور في
الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه واذا كان اخص منه كان مميزا عن
مشاركاته في الجنس قال المحقق في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس
كالحساس للجسم النامي مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند
من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما
يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير
الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشا ركه
في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود
اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوان فقط وهو المراد بقوله عما
يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن
سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان اعم الذاتيات
فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له ما يصلح التمييز عما يشاركه في الوجود
والاخص منه ما يصلح للتمييز عما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمها والزمهم على

ذلك

ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين
له ولا يكون واحد منهما جنسا بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لكلامهم
الذي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات الى هنا كلامه واقول
اما توجيهه لكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز
عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل النسبي فصلا بل التميز عن بعض المشاركات
ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا الاعتراض
وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني من ان الفصل محصل للطبيعة
الجنسية وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب
لا يمكن ان يكون متعددا وان ما احتيج الى الفصل الى غير ذلك فجوابه ان قدماء
المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع
والشيخ تبعهم في الشفاء والمتاخرون لما راوا ضعف دليلهم على ما ستطلع رجعوا
عن هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام البرهان الدال على انه ليس
في الوجود مثل تلك الماهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه لو تركب ماهية حقيقية
من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج
من الاخر لانهما ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر فيلزم الدور
ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز ز
بينهما في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود
الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور ولذا
جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي
في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج من احد الطرفين دون
الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا
كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلاثة على الاختلاف

المذهبين جنسا لها فلا يكون تركيب كل منها من امرين متساويين وان فرض تلك

الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين

كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا كان الجوهر عرضا لصدقه

على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا

فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر

المطلق جزء منه فيكون فيلزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه واتوجه وهكذا القول في سائر

العالية كالكم مثلا كل من الاجزاء اما كم او لا كم ونورد الكلام في ورد بان انما يلزم الاجناس م

انحصار الممكنات في المعقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا اقناعية

وانما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية في احدها والفرق ظاهر لجواز انحصار

الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك

لكن لا نم جنسيتها لما تحتها ولا دليل الم على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر

اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان اريد به ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض

واما ان اريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول

فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات

لا تنحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا

لزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانما يلزم ان لو كان ذاتيا له وهو مم فان الصدق

اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص

لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان جنسا له

جنسا له لا عرضا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس لجميع

ما صدق فان ذلك ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات

النوعية صادقة على فصولها صدق العام العرضي العام اقول والاولى لو تم هذا

الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية

اولا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق

لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل الى هنا وقد يقال الدليل على هذا

المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال

الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشاركه غيرها في ذاتي فلا

تحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل لان الفصل انما هو عن الغير وان كانت مشاركة

في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها عن غيرها الى الفصل لا يوجب

ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي

لا الفصل بل لتحقق حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل

او يقال الفصل لغيره وامور ثلثة الاول التميز والثاني التعين والثالث وهو المراد

الثالث التحصيل اعني التطبيق من تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء الفصل له معنيان

اول وثان فان المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يتميز عن شيء لازما او مفارقا

ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس

فيفردها ويعينها ويجوهرها نوعا فلو جوزنا تركيب ماهية من امرين متساويين لها

لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في واحد

من الامرين اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز

عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره

لكنها بذاتها ممتازة عنها كان جزءها المميز ممتازا عما يشاركه في عرضياته فليكن

احدهما مميزا للاخر عن المشاركات في العرضيات باولى من عكسه واما التعين

والتحصيل فلانهما فرعان على امر مبهم مردود بين ماهيات لا يطبق تمام ماهيته

منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني

الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور

بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي وكي انما ادعينا ان

ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر لو ضع له الفصل تارة اخرى والجواب
ان المعتبر في المفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعين والتحصيل فانهما خارجان عن
مفهومه مقارنان له لكونه منضما الى امور مبهمة غير محصلة وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا
انه مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور
المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية مشاركة ايهم عما عداها
ولا يلزم منه التحصيل الى اصل لان امتيازها باحد الجزئين عين امتيازها بالجزء الاخر وقلنا
انها لا امتياز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية
مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة وكيف لا وقد يبطل انحصار الذاتي
في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وفساده اظهر من ان يخفى او يقال الماهية
اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان يكون مركبا من جنس وفصل اما اذا كان
احد الجزئين اعم من الاخر فظاهر واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة
لاحدهما في طبيعته لانه صادق على الماهية المركبة على نفسه وهو تمام المشترك بينهما
ضرورة انهما لا يشتركان في امر آخر ولا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة فيكون
جنسا والماهية المركبة مخالفة له في طبيعة الجزء الاخر فيكون فصلا والجواب انا لا نم
ان الجزء الاخير مميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك
الجزء ايضا وان كان صادقا عرضيا فان اخذ من وصف كونه ذاتيا حتى يختص بالماهية
ورد ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون المأخوذ معه فصلا للماهية الموجودة
وايضا مشاركة الماهية المركبة لاحد جزئيها في طبيعته لا توجب ان يكون جنسا وانما
يكون كذلك لو كان تحته نوعان والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب
سماه تارة الفصل القريب بالنسبة اليه فان الفصل البعيد وان ميز الماهية التي هي بالنسبة
اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها كالحساس للحيوان وهو بالنسبة اليه فصل قريب ونوع
واحد اذ لو تعدد فلو احد منهما ان يحصل به بانفراده الجنس فقد صار به نوعا وليس

للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الآخر وان تحصل بهما معا
كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية
من امرين متساويين يرد عليه … ان الجنس يتحصل بهما معا لا لواحد منهما
قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا م اذ لم يوضع في مفهوم الفصل القريب ان
يحصل الجنس بانفراده لا يقال تفسير القريب بتمام الجزء المميز ولهذا اسماه فصلا
تاما لانا نقول نعم يكون كذا قبل الحد وهي اذ لا تصور للنوع من احد فان تمام الجزء
المميز لا يكون متعددا لظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تاما تاما وانما تصور
النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للنفي عن جميع ما عداه على ما هو المشهور
وانبانه مشكل لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول
بل كل منهما … فان حقيقة الفصل اذا … عبر عنها بالقريبان … كالنطق
لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عبر بهما
معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن
وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون
كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها او لا يكون مميز احدهما قاصرا عن مميز الاخر وهذه العبارة
انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة
واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق
ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا
لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل
واحد منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له والا لم يكن كل منهما او احدهما تمام الذاتي المشترك
قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا
لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل
منهما تحصل بالفصل وبالجنس الآخر فيحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس

تو پنداری دلم مایل بمهروی نیست دلبری کرد قبولم که بعهد خوبی نیست

الى الآخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا
على الآخر فيلزم الدور واعترض عليه بانهم ان ارادوا بالتحصيل ارتفاع الابهام الحاصل
للجنس فلا نم انه لا يحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس
الآخر قلنا لا نم ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان
ارادوا بالتحصيل تحقق حقيقة النوع كان اللازم مما ذكر ان يتوقف كل من الجنسين في تحصيله
على الفصل وذات الجنس الآخر على تحصله فلا دور اذ حقيقته توقف تحقق ماهية المركب من
الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلزم ماخذ
من ثلاثة اجزاء اصلا اذ ما خذ منها مع الآخر لا يحصل الحقيقة بدون الثالث و
بالعكس اي لا يحصل الحقيقة الا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا
يحصل بدون الجنس والا لحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر
في تحصيله قيل يمكن تقرير الدليل بحيث لا يحصل كل من الجنسين اذ تحصل صار هو من حيث
انه متحصل به يحصل نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج عن التحصيل الذي هو ذلك الجنس
والمحصل الذي هو الفصل وما مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا
فلا يكون جنسا له وانا التقدير بخلافه وح يلزم ان يحصل كل من الجنسين بالفصل
والجنس الآخر اذ لا ثالث هناك يشاركهما في تحصيله ولما كان كل واحد منهما لم
يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون
تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا
الاعتراض لكن يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما
اذا كان احدهما اشد ابهاما بان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه
يجوز ان يكون ذلك الآخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر
على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل
فيتحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون الماهية

نوعا واحدا اما هية واحدة انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان
حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الآخر وحاصل الاعتراض
ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الآخر
بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع فلا نم انه ما لم يحصل لم يكن له مدخل في تحصل
الآخر فان المقوم للنوع بحسب لا يتوقف على تحصل الجنس الآخر كما سبق بالمعنى تقدم
ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان
يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل
كل منهما باعتبار تحصل الآخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دور المعية
وهو غير باطل على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالآخر فان
الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق
مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقرير الاول فيرد عليه
منع ظاهر وهو انا لا نم انه يتحصل به كل منهما على حدة وانما يلزم ذلك لو لم كلاهما مقومين
لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لها
فصل لجواز ان يكون مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلناه آنفا فانهما يكونان
على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين
في مرتبة واحدة ثبت ان اجزاء الماهية لا يكون كلها اجناسا لان الماهية المركبة لا بد
لها من جزئين لا يكون احدهما جزءا للآخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود
جنسين في مرتبة واحدة وقد سبق امتناعه فثبت ما قصدنا ان اجزاء الماهية
لا يكون كلها فصولا لانه قد ثبت بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء
المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء اجزاء
المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فيتركب عقلي من كل
منهما معا واعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما

هو على تقدير ان يميز الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته عما نقلنا
من الاشارات واما اذا اريد فيه قيد من حيث على ما نقلناه من الشفاء فلابد من
بيان انه من طريق آخر وهناك طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين
في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع
آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية اولا اما اذا اختص
فظاهر لانه يصح تمييز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في الاعم لها
اذ يمتنع تركب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلابد
من اشتراك الآخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه لا يكون للماهية ونوع
آخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام
المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع
الغير في جزء آخر هو جنس آخر له وللماهية ايضا فيميز الماهية عن بعض ما يشاركها في ذلك
الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص به فلابد وان يختص بتمام مشترك آخر والا
لزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية ايضا ويكون الجزء المفروض
موجودا فيه ويكون ذاتي آخر للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع والماهية ثم بازائه
نوع آخر وتمام آخر مشترك آخر الى آخر هكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشترك غير
متناهية ويلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها كذلك
واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك
الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان ومباينان للماهية يشاركها كل منهما
في تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الآخر ويكون الجزء الذي
هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترك
قالوا هذا الاعتراض مما لا دفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون للماهية الواحدة
جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة

بان يقال

بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا
النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه
لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام
مشترك ثالث بين الماهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا
منه وننقل الكلام اليها فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل
منها اعم مطلقا من الآخر لا يقال اذا بني الدليل على تلك القاعدة يلزم الشبه ولا حاجة
الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود جنسين
في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب
امور موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم
ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريقا
آخر اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع
آخر مباين فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي المشترك
وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين فيميز الماهية عن مشاركها لها في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشاركها
لها في جنس ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها
لجواز ان يكون عمومه ولعروضه لنوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب ما هو
بحسب الشركة فلم يكن جنسا لها وكيف لا يتصور انهما لما تركبا وقد يكون منهما عقلي طبيعي
ومنطقي لجنسهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون عقليا فان
مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالناطق مثلا طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما
ان جنسهما الا يحسن الجنس وجنس الفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي
طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس المفهومي
الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها

فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض
لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض
والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار ممتاز له طبيعة
من الطبايع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وساير
مفهومات الكليات لكن على هذا التقدير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنها اعلى ل
وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا
عاليا واخصها جنسا سافلا وما هو اعم من البعض واخص من البعض يسمى جنسا متوسطا
وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل
يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على راي المص
فلا يكون للماهية الواحدة الا واحد وسيجي بيان ذلك عنقريب فالانقسام الى المفرد و
المتعدد لا يكون الا للجنس لا للفصل ولذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي
لا جنس فوقه ولا تحته وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر
في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية السافل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما
تحقق اجناس عالية لان المفهومات العامة كالموجود اعم منها وليس الاعلى من الفصول
المذكورة جزءا للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب
فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل آخر وهكذا
الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي تنتهي اليه سلسلة الفصول
هو العالي وفصل النوع العالي الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل
المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء الفصل آخر مع انه مردود بما قد صرحوا به من ان الجنس
الفصل لا يعقل وحققوه في موضعه وسيشير المص اليه وهما اضافيان وقد يجتمعان
مع التباين بل المعنى ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان
الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما متقابلان لان الجنس

ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع
تقابلهما يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس لشيء لا يكون
فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان
وجنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس
جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل محصلا
له بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في فصل لم يكن المجموع فصلا في
الحقيقة بل كان الجزء الآخر ايضا لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا
بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية وذلك المشترك
جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء
من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما سينبه واذا انتسبا بغير الجنس والفصل
الى النوع فان المعتبر النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا
للنوع اعترض عليه بان هذا الحكم عام يتناول الاجناس كلها قريبة او بعيدة اذ لا بد من
كونها مشتركة بين ما اضيفت اليه بالجنسية وغيره واما الحكم بكون الفصل مساويا
لما هو فصل له فيختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل
قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له مميز له عن جميع ما عداه فلا يكون
اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا واما الفصول البعيدة فانها اعم
مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه
وعمومها لا ينافي ذلك اقول يمكن الجواب بان المص اعتبر في الفصل التميز عن جميع
المشاركات فالفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من
اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال له فصل للماهية باعتبار
انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من
شرحه للاشارات فيما سبق والتلخيص من الامور الاعتبارية الماهية النوعية

من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة بل الكلي العقلي فهذه اشتراكها
بحملها على كثيرين والتشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لابد في التشخص
من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر زائد اعتباري لا وجود له في الخارج
لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وانما يلزم ذلك
لو كان له ماهية كلية مشاركة فيها لشيء آخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه
بذاته لا بامر زائد على ذاته وتشاركه لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص
وهو عرض بالنسبة اليها وما يقال من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل و
ان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج ممنوع فان الواجب تعالى موجود خارجي
وليس له ماهية غير تشخصه بل التشخص عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني
انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى
منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص آخر تسلسل
والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق انما يلزم ما ذكره وحاصله ان ذلك
دور معية فان الماهية اذا وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كحصص
الانواع من الجنس تتمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على
تميز لها سابق لا يقال وجود المعروض مقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا
تميزه لكونه مقارنا للوجود فسابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع
من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض
انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو
ظاهر ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء مع حالة ولا يكون مغايرا معه لذلك
واحتج المخالف القائل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول انه
جزء الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة و
الجواب انه ان اريد بالتشخص ما به التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع معروض التشخص فظاهر

منه المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان من يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم ان مع
معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه عند صاحب المواقف
بان المراد بالتشخص الذي ادعيناه وجوده مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده
وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما
يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر تسميته التشخص فذلك
الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال نسبة الماهية الى التشخصات كنسبة الجنس
الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء
منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج لا يتمايزان
الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا
بالتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن
فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب
منها فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني
الهوية التشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية
الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان
يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين
وكون ذلك جملة العلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكن اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها
التشخص بل ما به التشخص الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان لا يتكثر بنفسها لما
سبق من الماهية من حيث هي لا يقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما يتكثر بما يضاف
اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل
الثالث ان التشخص لو كان عدميا لكان معنا في نفسه اذ لا ثبوت للمعدوم فلم يكن
معنا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشيء عما عداه بحسب
الخارج والجواب عنهما ان ما يضاف الى الطبيعة ويعينها وكثرتها هي العوارض
المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق الا التشخص ولم يسلم فان الموجود اذا كان خارجيه

يكون الشيء فيها بالاموجود العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليست
متصفة بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس
هو عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص او للتشخص اذ لا مخرج من النقيضين وذلك التشخص
اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاول فلان نقيض
العدمي وجودي واما على الثاني فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم
ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعيناه
من انه اعتباري وسلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع
ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدما
لمفهوم اخر وان اريد ما صدق عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي
ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نم تماثل
التشخصات لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس
ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم
وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق ولما يساويه كالكلية والعموم وجملة
ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد الماهية كعدم
الاطلاق لان المقدر انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص
مشتركا بين افراد الماهية كعدم الاطلاق لان المقدر انه عدم الامر لا ينفك عدمه
عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون
مميزا فلا يكون متشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه
عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين العدم الذي
هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشي
لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع النقيضين واما بان يتحقق التشخص بدون
عدم الاطلاق فيلزم كون الشي مطلقا ومعينا وفيه جمع النقيضين والجواب
ما سبق من انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم نقول ان

ان اريد بالتشخص الذي يجعل عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه
بين افراد الماهية لعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن مميزا لافراد الماهية بالتشخصات
الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي ذلك التشخص وهو لا يستلزم
الا كون الشي لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان
يكون متشخصا بتشخص اخر ولما كان مظنة سوال وسوال يقال لو كان
للماهية تشخص لكان لتشخصها تشخص لان الشي ما لم يتشخص لم يتشخص شيئا اخر و
ننقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل او يقال لو كان للماهية تشخص لكان
له وجود خارجي او ذهني وكل موجود سواء كان في الخارج او في الذهن
لا بد له من تشخص فلا بد للتشخص من تشخص اخر وهكذا حتى يتسلسل او يقال لو كان
التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود في العقل فكان له تشخص لما مر من
ان الوجود ذهنيا كان او خارجيا يستلزم التشخص وننقل الكلام الى هذا
التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا
لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ونحن قد
استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب
بما سبق من ان التشخص متميز عما عداه بذاته لا بتشخص اخر زايد على ذاته حتى يلزم
التسلسل واشتراكه مع ساير التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي
واما ماهية التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتخصصة بالاعراض من
الخاصة الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد يكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن
فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا يكون
متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها اما مع قد يستند تشخصها الى الماهية نفسها
او لوازمها فينحصر في شخص لان اللازم لا تخلف معلول عن علته لتحقق الماهية في كل

فرد مع عدم تشخص الفرد الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا
منفصلا عن التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا لان
الحال في التشخص لافتقاره اليه يكون متأخرا عنه ولكونه علة التشخص المتقدم عليه يكون
متقدما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه هو
محل فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيره باقي المبحث ان كل حادث
مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة
ما فيها ولا يرد ما قيل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص محلا او محلا
لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص المهية بسبب تكثر موادها
لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ولزم التسلسل او كان نوع
كل مادة منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها
واجيب بان تكثر المادة معلل باعراض تلحقها بالاستعدادات متعاقبة
الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات
ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم قال صاحب
المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل
فيها لان مرجع ما ذكروا اليه ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على
ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر و
هكذا الى لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص المهيات بصفات بها العارضة
لها على سبيل التعاقب الى لا يتناهى فلا حاجة في تعدد افراد المهية
النوعية الى المادة اقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا
من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون
في المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا
تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه ان الاعتراضات الواردة هناك مثل
ان يقال لم لا يجوز ان يكون الامر المنفصل نسبته الى ذلك كل الافراد والتشخصات على

السواء

السواء فان فواعل حوادث الممكنات ليست محلا لها ولا حاجة فيها
مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا نم ان المحل هو المادة
فلم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث تتناول
المجردات ايضا لانهم زعموا عليهم هذه القاعدة ان افراد المعقول انواع
منحصرة في اشخاصها قالوا ان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي
اما الماهية بعينها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية انما
تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي
في حكم الماديات فيتعدد بحسب تعدد المادة التي يتعلق بها ولا يحصل التشخص
بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان
لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد
امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد وينحصر في شخص خارجي لكن يكون
له افراد ذهنية واعترض عليه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما
بالآخر ومخصصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي
في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الانتزاع فان قيل فعلى
ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويقيد الجزئية جزئيا له ولا محالة له مفهوم
كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند تعلق تعقل تشخص ان تعقل
مفهومات غير متناهية قلنا لا نم ان كل جزئي له مفهوم جزئي يفتقر
الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في تعينه بنفسه عن الاشتراك
والتشخص من هذا القبيل فان التشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص
ينضم اليها فيقيدها الجزئية واما التشخص فليس يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص آخر
فان التشخص متميز عما عداه بذاته والاشتراك لهما سواء الا في مفهومات
عرضية والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذات لا يحوج الى التشخص

اخر هذا ولم يظهر لى بعد فايده لتقييد الكلى بالعقلى والتميز تغاير التشخص لان التشخص للشئ
انما هو فى نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يكون يجوز ان
يتشخص كل من الشيئين بذات الاخر كما عرفت من ان تقييد الكلى بالكلى لا
يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما فى عرفت الطاير الولو دو
قد يوجد فى بعض النسخ والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلى قد يكون اضافيا
فيتميز التشخص المندرج تحت غيره متميز ويعنى ان بين التميز والتشخص عموما من وجه
فان التشخص يتحقق بدون التميز فى التشخص اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره فى مفهوم من
المفهومات والتميز بدون التشخص فى الكلى الذى يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلى
قد يكون اضافيا معناه ان الكلى قد يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد فى بعض النسخ
ويجتمعان فى التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره فى مفهوم من المفهومات ولا يخفى
ان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره فى مفهوم من المفهومات لا يستلزم
ان لا يكون متميزا فى نفسه عن مشاركه كانه فى المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم
عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك التشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز
اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص مغاير للوجود
فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد لوجود وشئ من
العوارض ولا لعدمه اعنى اذا اعتبر من حيث هو كلى طبيعى صدق عليه انه واحد
ولا عكس كليا وهى اى الوحدة تغاير الوجود لصدقها اى صدق الوحدة على الكثرة
من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه
بها لصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ
واعتبر من حيث جملته صدق عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوحدة
لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى ولزم ان يكون التفريق الواقع فى
الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من

كتم العدم اذ بالتفريق يبطل الوحدة الشخصية المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص
وانه اعنى كون التفريق اعداما بالكلية باطل والمجوز مكابر مقتضى عقله الا ان طبعه
ولا يناظر وقد نبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا
لجسمين آخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التى حصلت من الجرة فى الكيزان
الى الماء الذى كان فى الجرة كنسبة ساير الاشخاص من مياه لم يكن فى الجرة و
ليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكتب والبرهان
اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذى كان فى الجرة يقولون حفظناه فقد جعلناه
فى الكيزان بخلاف ما اذا اصبوا ماء الجرة واخذوا فى الكيزان من ماء البركة
فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ فى الكيزان والحكماء لما
ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق
اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص
فان الجسم البسيط الواحد اذا جزى زالت وحدته دون هويته الشخصية فان
والا لكان التفريق اعداما وقد ابطلنا وفى الوحدة الوجود فان كل
ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا
باعتبار ولا يمكن تعريفهما اى تعريف الوحدة الا بحسب اللفظ لكونهما بديهى التصور
وهى الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يتساويان فى كون كل منهما اعرف
بالانقسام يعنى ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند
الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان والكليات
لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث
هى حاصلة فى محسوس فالوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة
جسمانية سميت خيالا او وهما فتخصيص احديهما بالاعرفية عند العقل والاخرى
بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات

هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها مدرك بالكليات بذاتها اي
ترسم صور الكليات في ذاتها ومدرك الجزئيات بالاتها اي ترسم صورها في الاتها
فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة
عن صور جزئياتها المرتسمة في الالات فان النفس مدرك اولا بالاتها جزئيات
متكثرة ترسم صورها في تلك الالات ثم ينتزع منها بحذف مشخصاتها صورة
واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض
للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسم في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا
شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها
وحدها في المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها
نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل
في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة عند العقل باعتبار الالة من
معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليين لانهما عا
لمعروضيهما هناك اي في العقل والالة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه
لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في الته واذا
اعتبر مع الته كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه
اقول فيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات ت
كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات
المرتسمة في النفس معروضة للوحدة كذلك كل من تلك الجزئيات المرتسمة في
الخيال معروضة للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس
والكثرة بالمعروض لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق
من لوازم التشخص بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة يعني انها ليست
من الامور المتأصلة العينية بل هي المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات وليس

ما بينهما

ما بينها الا الوحدات المجتمعة اقول في كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها
عبارة عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في
الخارج ويتقابلهما الاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة جزء مقومة للكثرة
والكثرة معلولة متقومة للوحدة والمكيالية والمكيلية وان الوحدة مكيال للكثرة
لان الوحدة تفنيها اذا اخذت مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيل بها والعلية
والمعلولية متضايفان بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فمعروضهما الى الوحدة
والكثرة متضايفان بالعرض لا لتقابل جوهري بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة
تقابل بالذات لوجهين احدهما ان معروض المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالشخص ومعروض الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة
انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل شيء واحد منها ونقول
ان كانت تلك الاشياء المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد
فالكثرة باقية في موضعها الذي هو تلك الاشياء الذي صارت اجزاء المركب
والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت
تلك الاشياء التي كانت موضوعة للكثرة وحصل شيء اخر هو معروض للوحدة
فلا اتحاد في الموضوع لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة
ما هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول
الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة الكثرة و
اللاكثرة وفساده ظاهر والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا
بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع
كالرجولية والمرائية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بالاعم
كالجزئية والكلية للشيء كيف ويلزم ان يكون الانسانية والفرسية والحيوانية
والحسية وغير ذلك مما يزول بزوالها التشخص غير قابلة للسلب اذ لا يمكن ان

[illegible]

يكون شخص واحد موضوعا لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب
ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكون بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما
الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما على سبيل
البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما لسبب
ثبوت الآخر له لامر من خارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل
وان كان المفروض محالا في نفسه وهذا فرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي كما المفروض
وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض محال بالوصفية
اقول هذا دليل آخر براسه لا تعلق بما ذكره معنى الدليل ومع ذلك نقول كل موجود
له وحدة ما ولو باعتبار والتشخص لانهما ليسا وفاق الوجود فكل موجود واحد بالشخص
يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض او
المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه فليس هيهنا كالفرض من
محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص
ثم نقول قولك ان كانت تلك الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة
باقية ان اردت به ان تلك الاشياء باقية متعددة ولم يزل ايضا فان زوال
الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جميع المياه التي في كيزان
متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا بآخر من كتم العدم الضرورة
يقتضي بطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة فنقول تلك الاشياء
باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان
الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا تزول بزوال احدهما وطريان الآخر
وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اوزان متعددة اعداما
لماء وايجادا لمياه الضرورة تقتضي ببطلانه على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت
في اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل واحد منها امر متصل في ذاته فاذا

اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصورة باسرها وحصل صورة وحدة
متصلة في حد ذاتها لا انفصال فيها قطعا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك
الصور فلا زالت ومحل الوحدة هو الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف
ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال
موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان
متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المتصلة التي حدثت بالتفريق
ومعروض الوحدة هو ذلك الامر المتصل الذي قد زال اقول مع ابتنائه على اثبات
الهيولى والصورة وعدم حجة على نفاتهما ومنهم المصنف على ما سيجيء ابانه انما يدل
على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا
يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز
ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصف في احدهما
بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحاده محلا فان قيل الهيولى
ليست واحدة ذاتا ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاتها باحدهما
لا يمكن اتصافه في حد ذاته الاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض على سبيل التبع
للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف
الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل
فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هي شبهة منشاها الاشتراك
اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة
الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء بعينه موصوفا بهذا الامر لا
ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا آخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء
بما هو وصف لمتعلقه كما كما يقال للاربعة في حد ذاتها زوج فنقول الهيولى ليست
في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد به المعنى الاول فذلك ممنوع قوله لان

المصنف فی حد ذاته باحدیهما لا بکل اضافه بالاخری قلنا ممنوع فان
السفینه قد یکون موصوفه فی حد ذاتها بالحرکه وقد یکون موصوفه فی حد
ذاتها بالسکون وان اراد المعنی الثانی فمسلم لکن یقتضی ذلک ان لا یکون
الموصوف الحقیقی للوحده والکثره هو الهیولی فان ذات السفینه لا یقتضی
الاتصاف بالحرکه ولا الاتصاف بالسکون ومع ذلک یکون موصوفا
حقیقیا بکل منهما وثانیهما ان الکثره ملتئمه من الوحدات فان حقیقه الاثنین
مثلا وحدتان فلیس هناک شی یعتبر فیها سوی الوحدتین واما الانقسام
فلازم لتلک الحقیقه خارج عنها وتعریف الکثره بکون الشی تعریف رسمی لها لا
تحدید ولتصور کنه الکثره انما هو بتصور وحداتها فالوحده مقومه للکثره
ومقوم الشی یجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا یمکن اجتماعهما وبما قررنا
اندفع ما قیل من انه ان ارید ان ذات الکثره مقومه بذات الوحده فممنوع
اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقلیان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل
الکثره وهو کون الشی بحیث ینقسم بدون تعقل الوحده وهو کونه بحیث لا ینقسم
وان ارید معروض الکثره متقوم بمعروض الوحده بمعنی الکثره مؤلف یصدق
علی کل جزء منه انه واحد وهذا معنی اجتماع الکثره من الوحدات فمسلم لکنه
لا ینافی التقابل الذی بین الوحده والکثره العارضین بل بین معروضیهما ولا
نزاع فی ذلک الا تری انهم اتفقوا علی ان المتقابلین بالذات اذا اخذا مع
الموضوع کالفرس واللافرس وکالبصیر والاعمی وکالاب والابن وکالاسود
والابیض لم یکن تقابلهما بالذات فکیف اذا اخذ نفس الموضوعین اقول
ان المعنی بامتناع الاجتماع للمتقابلین ان لا یتصف شی واحد بهما استحقاقا
فی زمان واحد من جهه واحده علی ما نص علیه الشیخ فی المقاله السابعه من الفن
الثانی من منطق الشفا لا ان یکونا موجودین معا والاجتماع الذی للشی مع

مقومه ان یکونا موجودین معا لا ان یتصف شی واحد بهما استحقاقا
ثم اقول الحق ان الوحده والکثره متقابلان بالذات تقابل التضاد واما انهما
متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الی مفهومیهما وقطعنا النظر عن
کون احدهما علة للآخر ومکیالا له جزمنا بان الشی الواحد لا یکون فی زمان
واحد من جهه واحده واحدا وکثیرا ایضا واما انه بالتضاد فلانه لیس بالتضایف
لان المتضایفین یجب ان یکونا متکافئین لا یتقدم احدهما علی الآخر وجودا ولا
تعقلا والوحده لکونها مقومه الکثره یجب تقدمها وجودا وتعقلا ولهذا یمکن
تعقل الوحده بدون تعقل الکثره واما المتقابلان الآخران اعنی تقابل السلب
والایجاب وتقابل العدم والملکه فلان احد المتقابلین فیهما یکون عدما للمقابل
الآخر والوحده لکونها مقومه للکثره لا یکون هی عدما للکثره لامتناع تقوم الشی بعدمه
ولا الکثره عدما لها لامتناع تقدم الشی بعدمه وما یقال من ان الضد لا یقوم
الضد فمجرد دعوی لا دلیل علیه سوی ان الضد لا یجامع مع الضد والمقوم
یجامع ما قومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا تری ان التعلق
ضد لکل من السواد والبیاض مع انها تقومهما ثم معروضهما ای معروض الوحده
والکثره قد یکون واحدا فرای امر لمعروض الوحده والکثره جهتان بالضروره
لامتناع ان یکون الشی الواحد من جهه واحده واحدا وکثیرا معا کافراد الانسان
مثلا فانها کثیره من حیث ذواتها واحده من حیث انه انسان فجهه الوحده
ان لم تقوم جهه الکثره ای لم یکن ذاتیا لها بمعنی لیس بخارج عنها ولم تعرض لها
ای لم یکن خارجا محمولا علیها وذلک بان یکون خارجا غیر محمول علیها
کما فی وحده نسبه النفس الی البدن ونسبه الملک الی المدینه من حیث التدبیر بیر
فان التدبیر فهو جهه الوحده بین النسبتین لیس مقوما ولا عارضا لها لانه غیر
محمول علیها اذ المدبر هو النفس والملک لا النسبتان فالوحده عرضیه لان تضاف

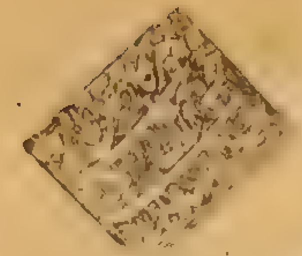
جهة الكثرة بالوحدة في هذا التقسيم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض هو تبعية اتصاف الملك والنفس بالوحدة من حيث التدبير على طريقة توصيف الشيء بوصف ما هو متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثيران بذاتهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن هو الثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات ومحمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف باعتباره على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا التقسيم اعني فيما ان يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدة ههنا وفي بعض الصور محمولات لجهة وحدة ههنا وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للآخر محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك العارض قسمة م

للانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتها والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لها خارجة عن حقيقتها والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني هو الابيض فان الانسان لا يقال لانه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز قول لعمري على ما يقول هذا القائل لم لم يقل المص كانت هناك سود وابيض وكانت هناك حمر او والى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون جهة الوحدة فيه عارضا ولم يعين من بينها هذان العارضان بالكون هناك ولم تعاندا في الكون هناك حتى قال لم كانت هناك موضوعات او محمولات لفظا او ما توهم من ان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا واليه فان القوم عدو الاتحاد بالموضوع قسما اخر والاتحاد بالمحمول قسما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع فيهما راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قدمت اي كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة لوحدة الانسان والفرس من حيث هما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضا هما لكن معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة التي لا يكون معروضا للكثرة فهو مجرد عدم الانقسام لا عنوان اي لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي هو مجرد عدم الوحدة الا الانقسام وحدة شخصية اي وحدة هي تشخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد

انسان او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما

موضوع

من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء فهو غير داخل في المقسم فقيل الواحد بالشخص
الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم
الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اقول فيه نظر
لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية كما لا و ابعد قوله اما ان يكون
له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية
ذات مفهومه عدم الانقسام و قد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية هو يقتضي
ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقولي مطلق اى وحدة يعبر عنها
بقولي مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا فنقطة
شخصية ان كان له مفهوم زائد ذو وضع هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب
ان يقال والا فنقطة ان كان ذا ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام ووحدة
بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او
مفارق شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا
اى وان قبل القسمة فهو مقدار شخص مذهبه في نفي ان قبل القسمة بالذات وجسم
شخصي ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهبه في نفي الهيولى فلا يرد النقض بما يحل
في احد كما حلول سريان لبسيط اى لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او
مركب ان انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في
معروض الوحدة التي لا تكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث
الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من البعض بالوحدة
يعني ان الوحدة مقول بالتشكيك على الكثرة فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من
الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس في الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه
وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى
بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص



اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية و
كذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والهوهو
لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو
اى نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض
افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق قيل معناه ان هو هو ان يكون
للشيئين وحدة من جهة على نحو الوحدة في الانقسام في الى الاقسام المذكورة
فكما يقال هذه الوحدة متحقق في اقسام هوهو لكن ينبغي ان يعتبر في هوهو الكثرة فانه
لا يتصور بدون اثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد قول
الهوهو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار
انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة كذلك كل مفهوم آخر
اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم
الآخر فالتعرض لخصوصية هوهو يكون قليل الجدوى والبتة هذا الكلام بعد ذكر
الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج في هوهو غير ملائم والوحدة في الوصف
العرضي والذاتي تتغاير اسماء وتتغاير بحسب اضافاتها فان الوحدة في النوع يسمى
مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة
وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد محال اتحاد الاثنين
بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا الطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع
الماء ان في اناء واحدا والاجتماعية كما اذا اجتمع الماء والتراب فصار طينا
او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون
الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين
بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم الى شيء شيئا آخر كان
يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد بعينه عمرا وبالعكس فذلك

ممتنع لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما
فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن شيئا منهما موجودا كان
هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض واعترض عليه بانا لا
نم انهما لو كانا حاصلين موجودين كانا اثنين لا واحدا فانما يكون يلزم لو لم يكونا
موجودين بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين
فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث
واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الا
ولين صارا واحدا الاتصال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا نقول
انما يلزم ذلك ان لو لم يتحد ذاتاهما كانا ههناك ذاتان موجودان بوجود
واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا اقول بوجه اخر انهما قبل
الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الشخص الاخر فان بقي
ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ المفروض ان كل واحد منهما متشخص
بتشخص امتاز به عن الاخر فهما شخصان متمايزان ولا واحد وان لم يبق ذلك
التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال التشخص ضرورة زوال التشخص بزوال التشخص فيكون
هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال
على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين
كان قد امتاز به احد الاثنين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد
الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو نفسهما فان هو
هو يستدعي جهتين تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد
الطرفين من وجه والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا
لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليس بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام
والوحدة لا تقبله ومن جعل عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العدد فالنزاع لفظي

بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوحداته لا بما دونه من
الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها
بها ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا بتقومها بخمسة وواحد فان تقومت
ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقدمت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي
له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه فان قيل جاز ان
يكون كل واحد منها مقوما باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في
تقويمها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي تقوم حقيقة الستة هو الوحدات
فما ذكر اعتراف بالمدعى لان القائل بتقومها بالوحدات ليس اولى من تقومها بالاعداد
فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار
انه لازم على كل حال وايضا يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد
فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصياتها في الاعداد
المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بما تشبه فلا يكون شيء من تلك
الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها منها حصلت الاثنينية وهي
نوع من الاعداد العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان الاثنين
اذا اضيف اليها وحدة يحصل ثلثة وهي نوع اخر من العدد وهكذا كل نوع اذا زيد
عليه وحدة يحصل نوع اخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزيد عليه فلا تنتهي الانواع
الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق هي انواع العدد لاختلافها باللوازم
كالصم والنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات وكل واحد منها اي انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي
هي امر اعتباري لما مر من الضابطة يحكم به اي بذلك النوع من العدد واتفق العقل
على الحقائق اذا انضم عليها بعضها الى بعض في العقل انضمامه تحسبه اي بسبب ذلك
النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليه

واحد آخر يحكم العقل بالثلثة عليها وبهذا فالوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها
فانه يقال وحدة واحدة وغير واحدة فان كل ماله وجود ذهنا وخارجا فله
وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا يتسلسل
الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت مرارا من امثالها من الامور
الاعتبارية وقد تعرض لها شركة فان وحدة مثلا يشارك وحدة عمرو في مطلق
الوحدة فيحصل ان يتميز كل منهما عن الاخرى بالمشهوري اى بما اضيف اليه فان
الوحدة زيد يمتاز بزيد عن وحدة عمرو ويمتاز بعمرو عن وحدة زيد سيجي ان معروض
الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا يقال الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون
معروضها مضافا مشهوريا غايته لا مر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول
تلك الاضافة كما يعرض للوحدة يعرض لموضوعها اليه وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها
مضافا مشهوريا وذكروا في شرح هذا المحل ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني
ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة وتميز من مشاركة بمعروضها ويضاف الوحدة الى
معروضها باعتبارين الى مقابلها بثالث اى الوحدة يعرض لها اضافات ثلث
اثنتان بالقياس الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما
باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة
اقول ان اراد فيتبين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما
الا بالعبارة وان عرض هذه الاضافات الاختصاص له بالوحدة والكثرة
بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة وكذا المقابل اى الكثرة ايضا يعرض لها
هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لموضوعها وحالة فيها ومقابلة للوحدة ويعرض
له اى لمقابل الوحدة ما سيجيء عروضه لها من التقابل المتنوع الى انواعها الاربعة
اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو
الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان لا يتعاكس

هو وما قبله في التحقيق والمشهور به وتقابل التضايف قال الحكماء الاثنان
ان اكانا متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان
اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان اذ
امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن
اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار
جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي
وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون
الا في زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان
في ذات زمان واحد وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في
الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للآخر اولا والاول ان
اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر قبوله
بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران
كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي
لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت
كعدم الوقت اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله له بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه
القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه
البعيد اعني الطبيعي الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم
والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى القابل فسلب وايجاب فظهر
مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما يمتاز عن المتقابلين تقابل
السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول
ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس

الى الآخر فهو المتضايفان والا فهما الضدان المشهوريان وقد يشترط
في الضدان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما
متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف
والبعد فيسميا بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين
وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل
العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله و
ينعكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما
اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر
فهما المتضايفان والا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر
عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهو العدم والملكة او لا فهما السلب
والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان
العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف
لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما
من شانه قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار طرف السلب
والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اقول
فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدميين مضافا الى الآخر وعلى تقدير
عدم الاضافة يجوز ان يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان
واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع
الملكتين انما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل عدم مع عدم ملكة تقابل السلب والايجاب — كل م
اما اذا كان احد المتقابلين في تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان
كما كعدم الحول عما من شانه يكون احول مع عدم قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان
عن الجدار مع عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول فقد شرط عما من

شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود
مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء
البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب
انتفاء البصر يتوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمان فليس الاختلاف
بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به فلما قالنا فلان مفهوم اللاعمى
اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل
لمفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسبب عدم البصر او بغيره اذ مع
قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما ان
انتفاء بكذا او كذا فاخص مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة
العام واما رابعا فلان قوله وان اريد به سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب
ان اراد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك
مم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اراد
تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام
فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا
وثانيا بان عدم اللازم تقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا
في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب
بان المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولان عدم اللازم ووجود الملزوم لمحل و
انتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه
وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كعدم
القيام بالنفس وعدم القيام بالمضاف في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي
اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين
وعلى هذا لا يصح قول المص وهما اعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا

في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل واراد به المحل المستغني عن الحال
ولذلك صرح جوابان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبره آخرون
المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا في ذلك على ما ذكره بعض
هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع
الاجتماع بحسب الصدق وقد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في
تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما
بحسب الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض
والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض كقولنا بعض الحيوان ليس بانسان
وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قاله الشيخ في الشفا ليس الكلي
السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو
سالب لمحمول مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان
بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كان ضدا وفي اعيان الامور
انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا نعتبر نسبة موضوع
القضية موردا ومحلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول ههنا ما
يعم حلول الاعراض في محلها والصور في موادها وهو باعتبار اتصاف المحل
بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب
ان لم يحتمل الصدق والكذب وبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب
كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع
واحد في زمان واحد محال وقال ايضا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب
وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره اقول
بما نقلنا يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر مع صدقه
على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة الصدق

حينئذ — فهما في المعنى قضيتان بالفعل وتقييدية فلا يقال بينهما الا باعتبار وقوع تلك
النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين اذا اعتبر مفهوم الفرس
ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق وعلى شيء فيكون مفهوم اللافرس ح مفهوم كلي لا مقيدا
لمفهوم الفرس ولا سلبا في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب وايجاب الا
على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة
مفهوم آخر اليه لم يكن لك ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم الواحد
كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا التوجيه بينهما بعد
ان في انفسهما غاية التباعد ومتنافيان في الصدق على ذات واحدة فهما
متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل الموضوع
وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام
الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج
عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل
السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع او اللاوقوع فلا يتصور ورود
هما في تصور السلب والايجاب الا على نسبة وعليه مبنى قوله المص اي العقول والعقد راجع م
يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية
ايضا فاذا حصلا العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا اعتبر معهما بعبارة
كان كل من العبارتين قولا فمثل مفهومي البياض واللابياض اذا لم يعتبر
معهما النسبة لا يتصور فيهما سلب والايجاب فيكونان متقابلين بغير تقابل الايجاب
والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا ينحل ذلك
الاشكال بالكلية فان قلت تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع
السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم

الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان
فلم عده الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل الايجاب والسلب
احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الاخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب
الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي سور رفع الايجاب الجزئي ولا
يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدما
للاخر ولكن يتعقل احدهما مع قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على ما يخرج ج
من التقسيم الذي ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل
المشابهة مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان
التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب
الذي هو اعم من التناقض واصل منشا ذلك ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه
انفا من قوله فلنسم هذه المتقابلة تضادا اذا كان المتقابلان مما لا يجتمعان
صدقا البتة ولكن لا يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ
ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانها بين النسبة الحكمية التي هي امور عقلية
شبيه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان ههنا مظنة ان
يقال ان التضايف جنس المتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتحت در
والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج
تحته اي تحت التقابل الجنس التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف
قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل
ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي
من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الجنس اخص
منه وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث
انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث

هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق والحمل
فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه
فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه يندرج تحت الجنس
وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس
كزيد مثلا وكذا الحال بين مفهومي المقابل والمضاف فان مفهوم المقابل من
حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو هو يندرج تحت
المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم
الاخر اعني المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان
ذاتيا له كان في مخبئ فلان من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق
عليه ذلك الشيء قلت اذا كان المضاف التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي
هو عارض للاقسام لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام
وعليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما على تلك الاقسام في
انفسها فكلا وبذلك تم مقصودنا هكذا قيل اقول فيه نظر لان السائل
ان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يجب ان يصدق على ما صدق عليه التقابل
على اقسامه انفسها صدق التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر
في ذلك لكون التقابل عارضا للاقسام غاية ما في الباب ان يكون صدقهما
على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير
في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام
الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبار
عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من
حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة
من التضايف اخص منه لكن يشكل حينئذ قوله مقولة عليهما بالتشكيك اي مقوليته

التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان التشكيك لا
يكون ذاتيا لما تحته فان يكون يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات
الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس
جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف
كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقي فرد قال الامام انا قد نعقل
ماهية المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا
عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وظاهر ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس
ذاتيا لذوات المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما يدل الكلام
في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض تلك الذوات واشد تاما حسبه
يعني ان التقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام تقابل م
التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما
واما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان
منافات رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما لذلك اذا اخطرهما العقل مع قطع النظر
عما عداهما تفصيلا واجمالا لاحكم بالمنافات بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه
معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافيه قطعا فالمستلزم لرفع
الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ
معه مفهوما آخر مغاير الرفع المفهوم الاول فما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع ع
الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الآخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول
فيجرد ملاحظة يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن فيجرد دهر
ان الحكم بالمنافات لذاتي المفهومين ولذلك قيل ههنا اذا اعتقدنا ان هذا
خير وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهومه منع ذلك لذاته عن اعتقاد
انه خير وظهر مما ذكرنا ان المنافاة فيما عداه مما يوجد بمنافيها فيكون التقابل بينهما

اشد

اشد واقوى الثاني ان سلب الخير لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما على ذات
واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا الخير منافي سلب الخير في ايجابه وكانت
المنافاة متحققة من الجانبين الخير اعني منافي ايجاب الخير وسلبه ولما الخير
منافي ايجابه في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل
بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير
الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة
في الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار منافيه في السلب
فكلا او لا يرى ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولا ينافي سلبه ولئن سلم
انحصار منافي الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى
اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه
الثالث ان الخير مثلا عقد بين عقد انه خير وعقد انه ليس بخير والاول ذاتي
للخير والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد
انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بخير والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة
من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه
رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعا فهو منافيا للمعروض لا يقال
ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره في التاثير
الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار
الضعيفة اياه بمباشرة فلم لا يكون الحال هناك كذلك وفي بعض النسخ واشد
فيه الثالث يدل قوله واشد ما فيه السلب ووجه بان التضاد مشروط بغاية
الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف
فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الآخر مع ان ذلك
الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري

على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يجتمع على اجتماع السلب والايجاب
مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ظاهر وان اراد اعم
من ذلك فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان
اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في الافها
من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك
في غاية من الظهور بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض يعني تقابل السلب
والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض
وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يقتضي
لذاته صدق احديهما كذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض
كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرج
عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها
وانما خصوا كتبهم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم
عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة
الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض
يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف
الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل وفي
اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لاجرم خصوا نظرهم بالتناقض
بين القضايا وسموا النقيضين ايا هم على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين
بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اولا و
بما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه
على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومات لا يمكن صدقهما على ذات
واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث العدول

القضايا

القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما
التناه
اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو نقيضين القضايا
وكذا فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان قسم المتناقضان بالمفهومين المتنافيين
لذاتيهما وادعى ان التنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في
المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان في نفسه اشد بعدا منه من جميع
ما سواه كان الانسان واللاانسان الماخوذان على هذا الوجه المذكور
متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه
او رفعه في شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا
عن له
سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا خفاء
في نسبة معنى بلفظ الى تغيير ذلك اللفظ بمعنى آخر لسياوي ذلك المعنى
ويتحقق التناقض في القضايا بالشرائط ثمان يعني ان تحقق التناقض في
المفردات لا يتحقق على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون
نقيضا له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض
في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة
المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة
ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين
او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم
او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا
او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر بشرط
كونه ابيض وليس بمفرق للبصر بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس
باب لبكر او والزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة
وليس بمسكر بالفعل وتصديقان او يكذبان معا وهذا الى الاشتراط

بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة
فشرط فيها شرط تاسع وفي بعض النسخ يشترط تاسع اي يشترط فيها شرط تا سع
وهو الاختلاف فيها اي في الكم بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان
القضية الكلية ضد للقضية الكلية على ما عرفته فيجوز مع تحقق الشرائط الثمان
كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان
بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان
وبعض الحيوان ليس بانسان وفي الموجهات يشترط عاشر وهو
الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا يجب لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا
بل يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة
مادهم لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في الامكان مع
تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان
كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان
بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان
الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة
والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة
مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرائط
التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة
وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسر
في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين
جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان
يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من
الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة

بل امكانا

بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم
ان الاختلاف بالجهة لا بد منه في اخذ النقيض ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة
دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا
وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي جهة كان لا يكفينا فان
قلت اذا كان النقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفي عين
ما اثبت فيها وذلك بان يرد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه
فاي حاجة في ذلك الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل
الذي يورده المنطقيون في نقيض نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان النقيضين
المتناقضتين يجب ان يكونا متحدتين في جميع الوجوه ولا مغايرة الا بان
يكون في احديهما سلب وفي الاخرى ايجاب لكن كثيرا ما تغفل عن التغاير وتظن
في قضيتين انهما متناقضتان وتغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر
ليس بمسكر تظن انهما متناقضان وتغفل عدم الاتحاد فيهما بحسب القوة
والفعل فاشتراط وحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين
وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا تغفل عن وجه من الوجوه التي
يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهران رد الوحدات الثمان
الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان والى الاثنين اعني الوحدتين
الاوليين والى الواحدة اعني الوحدة النسبية كما صنع بعضهم رد لهذا التفصيل الى
الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الكم فلما علمت
ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت
ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من
الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب
والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصونية

عن الحظ، في اخذ النقيض واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين
نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا حذار تفاعهما او
لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة
وليسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله
وفي الموجهات عاشرا لم يرد بان المطلقات الشخصية او المهورة تناقض
بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينهما اذا كانت شخصية الشرائط الثماني
واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما توجه ظاهر الكلام اذ لا
تناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون
القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينهما يتوقف على اعتبار
الجهة والاختلاف فيها فكانه قال لتناقض القضايا شرائط تتحقق فيها
مع قطع النظر عن جهتها وشرط آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في
تناقض الشرطيات الشخصية يكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك
اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية فحسب حدودها
ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد العدم بالملكة
ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة زعم بعضهم ان المعدولة
لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد
اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب
مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا
للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة
ما كان محمولها مفهوما عدميا اي علم شيء في تعقيبه سواء كان عبر عنه بلفظ
وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف
العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل

الوجودية

الوجودية صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط
اذ يمتنع ان تصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في وقت
واحد في جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما تصدقان عند
وجود الموضوع ويجوز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق
مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا
كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم
م الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم
للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما فعند الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين
ولا بامر آخر متوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما
يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالمتوسط
سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض
وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل
ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين الجور والعدل واما قولهم الفلك
لا خفيف ولا ثقيل فلم يريدوا بسلب الطرفين اثبات حالة متوسطة بين
الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور
ع غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع
باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين الانواع ليست
مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت
جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما
القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة و
الرذيلة ضدان مع كونهما جنسين للانواع كثيرة تحتها وكذا الخير والشر فلا يصح
القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا

جنسين

بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر فان الشر
عدم الخير ثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانه قد تحمل الكثا
التي تطلق عليها الخير والشر والفضيلة والرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات
او شرورا وفضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين
العوارض التي تجوز ان يكون كل متضادين تحت جنس واحد وجعل الجنس واحد
جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس
وفصل والجنس وفصل الجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع
بالفصول والفصول لا يقع تحت انواع راجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين
تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود
العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما موجود مغاير الوجود الآخر في الاعيان
بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود الآخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد
بالحقيقة عارضة للانواع الحاصلة في الخارج لا للفصول الموجودة
بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان
لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا الكلام اقول فيه
نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية
والفصلية فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل بين
الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزء المفهومها كما مر من مثال عدم
القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون
الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان
انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود
الطبايع في الاعيان وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان
واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا للمشهوري ولم يتعرض هنا لاقسام

الفصل الثالث في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال
او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق
على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من
العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا
المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية
فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء
المحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون الشيء به بالفعل كالهيئة السريرية
فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف
ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت
بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك
الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل اقول فيه نظر لانه لما تحقق هنا
فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما
لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم يتحقق هنا فالصواب
في الجواب ان يقال لا نسلم ان صورة السيف تحصل في الخشب واما ان يكون
الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية و
الصورية ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمها
وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة و
هاتان علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود لتوقفه
لتوقفه عليهما فيختصان باسم علة الماهية تميزا لهما عن الباقيتين
المشاركتين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما
ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس

على السرير وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية تخصان
باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا يوجدان
الا للمركب والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله
غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب
غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية لفعل وغرض مقصود
للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها
الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود فلها
اعني الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب
وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بحيث ان لا يبقى بعده
امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة علة تامة
وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد يكون هي العلة الفاعلية
وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره
ولا يتصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول فالتركيب لازم
لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا
بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا نأخذ
شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع
الفاعل مرة اخرى هكذا قيل اقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري
والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان
الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم
يلزم محذور وايضا ما كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد مؤثر
بلا اشتراط امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا

فجميع الاجزاء التي هي عينه يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا
الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا
ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور
اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن
جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة ضرورة
انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في
الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب
ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف
تاثيره عليه وليس بمؤثر فيه وبديهة العقل وان لم تجوز ان يكون
العدم مؤثرا في الوجود لكن تجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في
الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط
في تاثيره باقترانه بامور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الوجود
ولا انسداد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود
وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف
عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه
كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع
لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف
فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك
فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان
ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشيء في وجود امر اما
ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة

فيجب ان يكون موجودا واما يجب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون
معدوما واما يجب وجوده وعدمه معا كالمعدات لابد من عدمه الطارئ
على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل في
الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والآلة كالقدوم للنجار
والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف الذي يصنع الاديم
والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة
للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا
منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول مع انه ليس ما منه الشيء
ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل
انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع
الشرايط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل
وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو
المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج
اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا ما منه ولا ما لاجله
ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا
يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول
يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى
ما ذكر انما هو ثانيا بواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات
من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة اقول لكن
يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل

لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا المحتاج
عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا
في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل
هذه المذكورات شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة
ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما منه
الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا ذاك والثالث اما ان يكون وجوده
موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو
المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس و
الفصل او خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان
الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث يذكر لفظ
العلة مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسمائها
لغوي كما يقال لعلة الماهية جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة
ويقال للغائية غاية وغرض والفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده بجميع
جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع
لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب
وجود المعلول والا فلو فرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في
زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان
الآخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجح
احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل
مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا
ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا

هو الترجيح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها لكونه من شرايط
التاثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد
الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح
وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب
ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما عرفت
من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول ان المتبادر من هذه
العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم
المعلول لكن ذلك باطل قطعا لما بين من انه يجب وجود المعلول
عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول عند وجود العلة
اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون
مستعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره
فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان
كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا
الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى
امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه
قبله ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن
فوجوده بعد وجود فاعله ترجيح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود
الفاعل ايضا ترجيح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان
وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع بجميع ما يتوقف عليه تاثيره
بزمان محال بل يجب مقارنتها وعكس هذا يعني ان يكون وجوده
مقارنا محالا ويجب تاخره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز

انت خبير

استناد

استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بالزمان قلنا من جملة ما يتوقف
عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق
الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم
بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات
التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون
الا بعد وجودها ووجود المعلول المقارن للايجاد متاخر عنه
فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة
المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية ممنوع ولا يجوز بقاء
المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام
المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وساير العلل الناقصة غير
المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله
وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول
لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء الجزء بديهة واما الفاعل والشرط و
عدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع
الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع
الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر
وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال الشيء
منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت
فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه
والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث
عدمه الطاري على وجوده فبعدمه الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون

زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا الى وجوده فان قلت
على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المعد تدل
على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة
بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز
هكذا قيل واقول فيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام
المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما يستفيد هذا الجواز
من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد و
ان وجب في المعد بعين وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لان العلة
تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب في المعد دون
وان جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه
ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد
القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا
او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود
المعلول على اختلاف مراتب الاستعدادات ولشيء من مراتبها لا يجوز
ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل
فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج
المعلول في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى ينعدم
بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان
على البدل فاذا وجدت احديهما ثم انعدمت فوجد الاخرى في زمان
انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته
المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا

لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم
مقامه شرط آخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان
مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة
منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي واما ان يوجد
احدى تينك العلتين فوجد المعلول ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو
مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد
الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا
له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة
للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان تكون انها تفيد
بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة
والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا
بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان
امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد
العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تاثير دون تعدد
الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه
قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزوال
ويكون التاثير المشروط بخصوصية الآخر تاثيرا آخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة
وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين
مثلا انعدم بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان
التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال ذلك العدم

ويكون التأثير المتوقف على خصوصية العدم الآخر تأثيرا آه انتهى كلامه
أقول فيه نظر أما أولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة
الاولى بل آن انعدام العلة الاولى وجد علة ثانية واستمر وجود
المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا قلنا
ان اراد باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار
ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد
باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق او
غيره نختار انها تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان
وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المعلول
في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود
في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون
فائدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار وجوده
ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المعلول الحاصل
بالعلة الاولى فلم يكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود
من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة
الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجود
العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك
لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول
واحد علتان يفيد احدهما اصل الوجود وفي آن انعدامه يوجد علة اخرى
تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى
مستقلة قلنا لا يهمنا كونها مستقلة اذ المقصود ان يثبت جواز بقاء المعلول

بعد انعدام علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع
اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان
انعدم المعلول بانعدام الاول ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة
المعدوم وان انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعينا سقط عنه هذا
الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تأثيره على احدهما لا بعينه
لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تأثيره
على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التأثير المشروط بخصوصية
الآخر تأثيرا آه لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان
مستقلتان مطلقا وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد
شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل
واحدة منهما بحيث لو وجدت في ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي
فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احدهما لا بعينهما فلا
يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما
بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا تكون الاخرى
علة هف والحل منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول
يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقية وكذلك
ما يقال لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل
لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية
او شرط لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فيبطل ما
ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب لا ارادة

[illegible]

مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرط يتم بها العلة التامة لحركة
المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور
تتجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض
عليه تلك الصورة من المبدا الفياض فتصويره انسانا له علة لذلك
غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار بمجاورتها للماء تعده
مادته لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدا ومع وحدته يتحد
المعلول الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن
فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا
لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات
وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان
المبدا الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد ارادته
او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه
كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه
فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه ما كان داخلا فيه ومتنازعا
فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كانت مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فان كان كل منهما نفس
الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد
منهما لزم تركيبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما
وكان الآخر عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا
يمكن ان تستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا او
المقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل

الكلام

الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتقريره
انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي
شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما
داخل فيه ويلزم تركيبه او خارج عنه معلول له كما مر آنفا وننقل الكلام
الى مصدريتها حتى يلزم التسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئان احدهما
ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو
مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو
ان المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المصدر قيل لا بد ان يكون
للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين
لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لذلك المعلول
باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا
ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية
لا يكون له مع غيرها بحسب ذلك يتعين له صدور البرودة عنه دون
الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدرية فتكون
موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية
بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها
المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام
ثم ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد
بها مفهومها الاضافي بل يريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص
بالمعلول المخصوص لا يكون له ذلك مع غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ
على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع وهو ظ والنقض

ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين
ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان
متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر آنفا ولا
ان يكون واحدة منهما داخلة فيه فيلزم كون ~~احديهما داخلة فيه فيلزم~~ كون
احديهما الاقل خارجا معلولا لها ويتم الكلام لح واعترض عليه بانه لم لا يجوز
ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة
مشتركة في جهة او غير مشتركة فيها لا يكون تلك الخصوصية
لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون
بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نم انها موجودة
قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا قلنا
ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون
في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع عدم كونه له
خصوصية مع معلول آخر فلا تكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المأخوذ
منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور فسلمنا ان
الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا
لا يق اثبات المط ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها
على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول
لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن
سلب اشياء كثيرة عن جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه بط
لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يق من ان سلب شيء من امر ما
عقلا لا يتحقق في العقل لا بد تعقل مسلوب ومسلوب عنه متقدما نه ولا تكثر فيه

ثبوت

ثبوت المسلوب عنه وهو غير لازم للواحد الحقيقي من حيث واحد حقيقي
مسلوب عنه اشياء كثيرة مدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تع متصفا
في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم تكن هي متحققة
في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب
وانما المتوقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني
لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد
المؤثر فلم يصح الاستدلال به عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز
في العقول فانا لما راينا الماء يوجب البرودة والنار توجب
السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المعلول
تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول
وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء
انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما راينا نارا لا برد معها كما كان مع
الماء ورأينا ماء لا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف كل منهما
عن الآخر انهما متغايران فلو راينا آثارا متعددة بلا تخلف
لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه
الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كا وب كان
مصدر ا وما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين و
الجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور ب وهذا لا صدور ا
الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب البرهان على هذا المطلب
قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل
هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم يوض الكرة

باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو
انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد
هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فتكون الموجودات سلسلة
واحدة فيلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر والا
معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر الضرر وتقرير الجواب ان ذلك انما
يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات
فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب
كل جهة من تلك الجهات امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات
عقلية لا تصلح علية للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست
عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة
اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات
الكثيرة فذات الواجب تعالى تصلح ان يكون مبدأ للممكنات باعتبار ماله
من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة
في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان
السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في
ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير
بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور اقول ان سلب
شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين الشيئين
فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمصنف في شرح الاشارات بعد ما
قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن
الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن أ وصدر عنه

شيء واحد

شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر
عن أ بتوسط ب شيء وليكن ج ومن ب وحده شيء وليكن د فيكون
في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا
ان يصدر عن ب بالنظر الى أ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة
اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن أ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط
د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط أ وب رابع
وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب
بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن
ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون
هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر
الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة
صارت في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب
جاز وجود كثرة لا تحصى عدها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن
ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد انتهى
كلامه وعلى هذا الوجه تكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة
لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن
الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه
الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس
يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين تستقل كل منهما بايجاده
خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل
من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الآخر

مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء علة مستقلة
بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التاثير الى شيء
آخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان
لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع
فانه لا يمتنع اجتماع المستقلين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه
وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الآخر
وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام
ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده
الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج
اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة
استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون
الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة
المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة
واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكره من احتياج المعلول الى علة
ما بحيث يكون التعين من جانب العلة التزاما لعدم احتياج المعلول
الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون
الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه
ليلزم المح بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو
شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد
الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول
الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين

ولا يكون

ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا
بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج
لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل
منهما لا عن المفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول
وايضا قلنا انا نختار في الدليل الثاني شقا رابعا وهو ان يتوقف
المعلول على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة
في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا واقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه
علتان مستقلتان يتعين كل واحد منهما احتياج المعلول الى نفسها بناء
على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحدة
منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل تواردتا على سبيل
البدل اما ابتداء او على سبيل التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين
بالعلية على تقدير وجود كل واحد منهما انما هي الموجودة منهما دون التي
لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية
لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء لها عنها ايض لانهما انما يكونان
للموجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها و
احتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشيء منهما
والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص
ان للواحد بالنوع يكون علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية
الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع
يكون لها علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والبحث الثاني
اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات اقول لا شك في انهما من

الامور الاعتبارية والالزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث
يعرف بالتامل وبينهما تقابل التضايف وقد يجتمعان فى الشى الواحد بالنسبة
الى امرين يعنى قد يكون علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة ولا
يتعاكسان اى العلية والمعلولية فيهما اى فى العلية والمعلولية
اى لا تكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا المعلول علة لعلتها
كذلك وهذا المعنيان متلازمان وهذا هو الذى يقال له الدور ولم يذكر
دليلا على بطلانه كما سيذكر على بطلان التسلسل فكانه يدعى بداهته كما ذهب
اليه الامام الرازى واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان
الشى علة لكان متقدما على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين
واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات فح
نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم
الشى على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشى لعلته وهو عين المتنازع
فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له فى اللفظ وان كان معنى التقدم امرا
وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا
فانا من وراء المنع فى المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى
العلية وان سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت
للعلة قال فالاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى
الآخر المفتقر اليه الى ذلك الواحد فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه
والبديهة حاكمة باستحالته والاقرب ان يقال الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان
يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم
معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول

المعين

المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعنى الوجوب والامكان
متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق النسبة
يكفيه التغاير الاعتبارى اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من
الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب و
الامكان والجواب بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدد
ابطاله اذ كلامنا فى ابطال الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشى
لان الدور هو ان يكون الشى مفتقرا الى ما هو مفتقر اليه من جهة
واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشى مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة
ولا يقدح فى ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشى
وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده
احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه
واعترض عليه القاضى الارموى بانه ان اراد بالافتقار الانفكاك
مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان
يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع فى ذلك بل هو
واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة و
المعلول الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه و
ان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التاخر اى تاخر
المفتقر عن المفتقر اليه كان كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقرا الى الآخر
بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول الآخر وهذا هو عين المتنازع فيه
وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره فالشبهة مشتركة بين
الدليلين المردود والمرضى اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين

العلة والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يق كانت العلة فكان المعلول من
غير عكس فان اهل اللغة يقولون انه يصح ان يق تحركت اليد فتحرك الخاتم
ولا يصح ان يق تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب
المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يق له بالنسبة الى العلة
كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه و
بالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا
فحاصل الاستدلال انه لو كان الشيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه
وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم
افتقاره الى نفسه وذلك بط ضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند
المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون
محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم
توجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون | ان يكون
ماهية كل منهما علة لوجود الآخر ووجود الآخر علة لوجود الاول | او ماهية احدهما علة لوجود الآخر صح
قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون
العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود | لان العلة البعيدة صح
المعلول مع عدم العلة القريبة وبطلانه ظ ولان كون ماهية الشيء
علة لما هو علة لوجوده مع انه ظ البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة
الموجدة لا بد وان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه
اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه بنفسه ولانه
يتراءى مما فرضنا سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحدة
منها اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك

بكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب او لا فتوجد
وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب
بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما
تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة
واجبة لذاتها هي طرف السلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات
الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو
واجب لذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة
والتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد وجملة اخرى لم يفصل منها شيء
هو معتمد برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه
لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية تحصلت هناك جملتان
احدهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي
بعده او العلة التي قبله بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها | بعده | قبلها
آحاد متناهية والجملة الاخرى التي لم يفصل منها هذه الآحاد اي
يطبق الجزء الاول من الآحاد على الجزء الاول من الاخرى وكذا يطبق | احدهما
الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من الجملة
التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو مح وان
لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه
جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها
الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي
بمتناه متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزءا
من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد

يكون لعدم التناهي وايضا انما يلزم من المجموع اي من لا تناهي العلل و
المعلولات ومن فصل عدد متناه منهما حتى يحصل جملة ثانية ومن توهم
انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا
ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه
محال وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد
والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند
القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها وقد يجاب عن الاول بدعوى
الضرورة ان كلا من الجملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة
والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا
كان المجموع محالا لابد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن
نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن النقض بالاعداد
بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا
ما هي متناهية وعن النقض بالباقيين اعني بالامور المتعاقبة الوجود
كالحركات الفلكية والتي معا وجد لكن لا ترتيب بينها كالنفوس
الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالتهما لا تناهيها ولجريان برهان
التطبيق فيهما وسيجيء المقصد كذا في مبحث حدوث العالم واما
الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود
والترتيب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل
وكان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول
من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة
واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء

آحاد

آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج
في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني اصلا لاستحالة وجودها مفصلة
في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى الجملتين
بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت الآحاد موجودة معا اما في الخارج
او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم
يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون
الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد
كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل
كل واحد من الاولى واعتبر بازائه واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقدر على
استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور
هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم
والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين جملتين
على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت
طرف واحد الجملتين على طرف الاخرى كان ذلك كافيا في وقوع كل
جزء بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لابد
لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من آحاد
الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان
موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادهما ترتيب
والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك
الفرض الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن
ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية

الموجودة مع ان مطلقا سواء كان بينهما ترتب اولا ولان التطبيق
باعتبار النسبتين بحيث لا يتعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب تناهيهما
لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق بها
برهان لنوعلة استحالة التسلسل تقريره انا نشكك المعلول المحض من
السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل والعلة المحضة اذا
كان التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه على التقدير
الاول او تحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية
لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان
متغايرتان بالاعتبار احدهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم
عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول و
زيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول
فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق معلولها وذلك بخروج المعلول
المحض من السلسلة بل على معلول علتها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس المتقدمة عليها
تلك العلة المنطبقة عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية
وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما فكل علة ومعلول منطبقين
لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات بحيث بأسرها
لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات
لم يبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من
تلك المعلولات على علته فلا يكون علته متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته واحدة
وقد عرفت بطلانه فزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات وفيه واحدة
انقطاع السلسلتين وكذلك كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على

علته

علته بل على علة معلوله المتاخر منها وعين ذلك المعلول ايضا فكل
معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس
ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد وينقطع
السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان
الشيء مؤثرا في نفسه وعلله لان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس
علة تامة اذ الجملة لا تجب به وكيف تجب الجملة بالشيء وهو محتاج الى ما
يتناهى من تلك الجملة برهان آخر تقريره ان جميع تلك الموجودات
المتسلسلة اذا اخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها
فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه في الموجود
ومعلوم ان المركب لا ينعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان
فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده
بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه
وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله
بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة تجب ان
تكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر
لتوقف حصول المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا
موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزؤه لان كل جزء
محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج
عنه وقد مر آنفا ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب
ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا
من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة

داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي وهو خلاف
المفروض لانا فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى
آخر منها الى غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى
علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير
متناهية وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد
منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة
فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء
كالمركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا
لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا نم وانما يلزم لو لم
يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية
فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو
لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو
ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير
فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل
المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده
بل مع فاعل الخشبيات نعم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء يحتاج الى الخشبات
علة فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها يوجدها لا ينافي
استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها بايجادها في
ايجادها وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء
الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة
لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب جزء

قد يكون بحيث يحدث جزء او يبقى فيه كالخشبات للسرير والهيئة
الاجتماعية فعند حدوث الجزء ان لم يوجد العلة المستقلة التي
فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان
وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الآخر من علته المستقلة
بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب
اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء
منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب
مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحيث
كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم
ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني
امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها
ما يجوز ان يكون علة لهذا المعنى من غير ان يلزم عليته لنفسه
او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية
بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر من الكل بحسب العلية المتقدم
عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من جانب المتناهي ونعبر عن
ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول وتارة بعد المعلول الاول فان جزء
من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزءا منها
فان نفسه جزء من السلسلة تكون عليته المجموع الذي قبل نفسه
من المعلول الآخر وهكذا في كل مجموع قبله فان قيل ما بعد المعلول
المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى
علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياج السلسلة الا ايضا

لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه
السلسلة وايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة
الا بمعاونة من تلك العلل ولانه لا يكاف في تحقق السلسلة بل
لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان
معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج عنها كما حققت
وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه والحاصل انه لا دخل
لمعلولية الاخير في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء ان علة
الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء
ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها
اكثر تاثيرا قلنا لم لا يجوز الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين
للعلية لان غيره من الاجزاء علة بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد
الجملة بل تحتاج في ايجادها الى معاون خارج هو علتها القريبة
وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نسلم ان افتقار الجملة الموجودة
الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات
الآحاد المعللة كل واحد منها بعلته وقولكم انها ممكن مجردة عبارة
بل هي ممكنات وتحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى
علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل الآحاد وما قيل
ان جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها
اما ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها فمبني
على توهم ان السلسلة موجود آخر ممكن محتاج الى علة اخرى هي
جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل

منها الى علة وثانيها ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام
خال عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد
بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان اراد
بها المؤثر بالاستقلال فحقه ان يكون مقدما على قوله ولان
المؤثر في المجموع ثم وجه آخر لو ذهبت سلسلة العلل الى غير النهاية
لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية
والمعلولية متضايفتان تضايفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ
في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد
الآخر قطعا فلا بد من ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من
الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة
في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول
فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى
غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول
في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه آخر لو
وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات
فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان
تكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة
الآحاد يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان حاصلها ان
يؤخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما
ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد تشتمل على جملتين احدهما
بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزايد عليها والاولى اعني الجملة

[illegible] يشتمل عليه مع الزيادة

التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب
الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان
كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض منقطعا فيحصل جانب
متناهي فياتيه الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان
عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة
والمنقطع الذي هو مبدا الجملة الثانية اعني الزايد على عدة الالوف
على ما هو المفروض فاذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة
لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف
والمتالف من الجمل المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على
التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بعد تقدير الزايد على عدة الالوف
وهي اضعاف عدة الالوف بتسعماية وتسعة وتسعين مرة
فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي
اجزائها عدة وآحادا على ما مر ورد بمنع المنفصلة القايلة بان هذا
مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من
خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا
متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان
وتتكافؤ النسبتان اي العلية والمعلولية وليس المراد بها العلية و
المعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما سيتضح في طرفي النقيض
اي في الوجود والعدم معا على معنى انه اذا تحقق العلية في معروض
وجودي تحقق المعلولية في معروض وجودي وبالعكس اي اذا تحقق
المعلولية في معروض وجودي تحقق العلية في معروض وجودي وهذا

يقع في جانب المتناهي فيكون متناهيا لانحصارها بين طرف السلسلة وبمبدا عدة الالوف مه

بمعنى تكافؤهما في الوجود وايضا اذا تحقق العلية في معروض عدمي
وهذا معنى تكافؤهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي
ويلزم من ذلك اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول
ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية وجودية مه
ايضا فان ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز ادعاء ثبت ما مه
ويلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا
وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم
يثبت وما قيل في اثباته من انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود
وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون
الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة
فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي هف الاول مردود بانه
يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب
ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل
لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا وملكة ذلك
العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يصدر الا من موجود
فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض
ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فتوارد علتان على معلول
واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون لملكته علة اذ ليس غير الواجب
ان يكون لكل ممكن علة موجودة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا
وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود لا يقال فيلزم ان يكون
معلوله ايضا موجودا لوجود علته لجواز ان يكون وجوده متوقفا

تحقق المعلولية في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحقق المعلولية في معروض عدمي تحقق العلية في معروض عدمي مه

العلة علة مه

على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة
لتنافي لازميهما قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه
اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له وبنوا على ذلك
امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على
ما يقوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان
عند اتحاد النسبة اي اتحاد نسبة الفعل والقبول بان يكون
نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين الذين وقع نسبة القبول بينهما
وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم
للقبول فان الفاعل للشيء يجب عنده وجوده وجود المفعول والقابل
له لا يجب عنده وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه
انه ان اراد ان الفاعل اذا اجتمع شرائط تاثيره وارتفع موانعه
وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول معه
فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل
وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده
لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا
يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل
يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا لمفعوله من حيث انه
فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وكذا ايجاده من حيث انه
قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب
اصلا فلو اجتمعا في شيء من جهة واحدة لزم امكان الوجوب و
امتناعه من تلك الجهة وهو محال اقول مدفوع بان امكان الوجوب

انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه
ليس من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية
ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان
المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان
كان محتاجا الى العلة في ذاته ومهيته يجب ان يكون مهيته
مخالفة لمهية العلة والا لزم ان يكون مهية المعلول محتاجة الى
نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة في تشخصه لا في نوعه جاز
ان يتفقا في المهية وان يختلفا فيه ولا يجب صدق احد المتقابلين
على المصاحب يعني اذا كان الشيء علة فاعلية لامر وكان هناك شيء ثالث
مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا
لذلك الآخر بل لا يجوز لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة
واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك
المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس
تشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص آخر والا لزم تناهي الاشخاص يعني
لو كان التشخص من العنصريات بحسب ذاته ومهيته علة لآخر منها
لزم ان يكون كل تشخص علة لآخر منها لاشتماله على تلك المهية و
يلزم لا تناهي العناصر مرتبة موجودة معا اقول فيه نظر لانا لا نم
ان يكون كل تشخص من اشخاص العناصر لاشتماله على المهية العنصرية
علة لذلك التشخص الآخر المعلول فرضا ولاستغنائه عنه بغيره دليل
آخر على ان العناصر ليست علة ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر
ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل كلها في ذلك

الفاعلية كما صرح به المجيب وامتناع
الوجوب انما هو من جهته م

يتفقا

انه يلزم ان يكون كل تشخص علة لآخر
وانما اللازم منه

سواء فيستغنى اذ فرضنا معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المفروض
وفيه نظر لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة بمهيته وتحقيقها
يكون العلة هى المهية بحيث لايكون لخصوصية الافراد مدخل فى تلك
العلية فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد
ولعدم تقدمه دليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر لايتقدم بالذات
على شخص آخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما
على شخص آخر ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لابد وان
تكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر لان الامكان فرض
التقدم والتاخر لاينافى التقدم الذاتى بحسب نفس الامر وامكان
التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ممنوع ولكافويهما دليل آخر تقريره
ان الشخص من العناصر يكافى شخصا آخر نوعه ان احدهما ليس اولى بان
يكون علة للآخر من غير العكس والمتكافئان لايكون احدهما علة للآخر
ويرد عليه وعلى الدليلين الاول والثانى انها مبنية على ان اشخاص
العناصر متساوية بحسب المهية وهو ممنوع ولبقاء احدهما مع عدم
صاحبه دليل آخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى
بعد عدم شخص آخر والمعلول لايجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان
كلية هذا الحكم ممنوعة والاستقراء فى المهية على تقدير التسليم لايفيد
ذلك والاستقراء الناقص لايفيد يقينا والفعل منا يفتقر الى
تصور جزئى للتخصيص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من
العضلات فيقع منا الفعل اشارة الى مبادى الافعال الاختيارية
المنسوبة الى النفس الحيوانية وهى اربعة مترتبة ابعدها عن الافعال

للتخصص

هو التصور الجزئى للشئ الملايم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق
وانما ينبغى ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلى يكون نسبته
الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع به جزئى خاص والا لزم ترجح
احد الامور المتساوية على البواقية ويليه شوق ينبعث عن
ذلك التصور ويتشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك
الملائمة فى الشئ اللذيذ او النافع ادراكا للملائمة مطابقا او غير
مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن
ادراك منافاة فى الشئ المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه
الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان
مريدا لتناول ما لايشتهيه كما فى الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل
الاختيارى قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادى الافعال
الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وغير مريد لتناول ما يشتهيه
كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح
احد وجودى الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر
عليهما ويليه الحركة من القوة المنبثة فى العضلات المحركة للاعضاء
هذا وقد قيل لو كان المعتبر فى صدور الفعل الجزئى التصور الجزئى لزم
الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من وقوع الشركة يتوقف
على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين لما نتصور الا سوادا ما
واقعا فى هذا المحل فى هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود
وان كانت الوفا لايكون واما تصور هذا السواد من حيث تشخصه
المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف

وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب المصنف بان ادراك
الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج
وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف
على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدا لحصوله في
الخيال ~~هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه~~ الخيال
~~فانه كما يكون حصول~~ الجزئي في الخارج مبدا لحصوله في الخيال فقد
يكون حصوله في الخيال ايضا مبدا لحصوله في الخارج فلا يلزم الدور
والحركة التي لا تكون الا بتبع ارادة تجيبها اي تجب تلك الحركة الاختيارية الى كا
وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة
الى جواب سؤال ربما يورد في الحركة على مسافة تكفي فيها ارادة
متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور تلك الحركة عليها مع انها مشتملة
على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق
ارادة بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة
بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة
بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا تحتاج الى
تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة
عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك
ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة
بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدوده وينبعث من تخيله
ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين
ذلك الحد وبعد قطعه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى اياه

معين

معين من حدودها تخيله بحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز
ذلك الحد الذي وصل اليه وبقي واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة
يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة
على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة باستمرار
الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي
كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات بهذا التجدد المتصرمة
لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات
الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام
فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال و
الا كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم
حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله
يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات
المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى يعني ان السابق علة معدة
للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان العلة المعدة
يجب ان لا تجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان
يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كفرسخ مثلا انه
يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة
في اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف
او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد
من الحدود التي يفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول
يقتضي قصودا غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة منصفة

فيتسلسل الارادات في النفس
فالحركات في المسافة بلا غاية
صح

لا غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف التي لا يتناهى شاء كيف
لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني
يوجب جواز تحقق الحركة على المسافة من غير قصد للاشخاص الى آحادها
لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا لزم الترجيح
بلا مرجح وايضا لا يكون في التخيلات والارادات متصلة بحيث زعم
وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض
المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون
الحركة بمعنى قطع المسافة وسيأتي تحقيق ذلك وبيان ان الحركة بمعنى
التوسط امر واحد شخصي من مبداها الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة
باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل
الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس
هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على
المسافة نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى
تصور وارادة جزئيتين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة
بمعنى القطع وكذا ما اجيب به عن سؤاله وما اعترض به على الجواب ايضا
فالكل ساقط وتلك القاعدة مشيدة ويشترط في صدق التأثير على
المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن للمادة
اعني الصور والاعراض المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين
ما يؤثر فيه لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فكذلك
ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة
من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها

المسافة هو

المقارنة هو

واعترض

واعترض بانه ان اراد بواسطة المادة توقف الفعل على تحقق المادة
فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض تتوقف عليها فيتوقف
فعله ايضا عليها بالضرورة ولكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التأثير
وان اراد بها ان لوضعها مدخلا في التأثير فذلك ممنوع فان المادي
يتأثر عن المجرد لكن خصوصية ذات المجرد مقتضية للتأثير فلم لا يجوز
ان يكون المادي بعد تحصيله بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته في المجرد
فلا يكون للوضع مدخل في تأثيره وان كان حال المادة مقارنا
للوضع واي فرق بين التأثير والتأثر في ذلك وايضا فان النفس
الناطقة يتأثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها
اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس والاعراض نفسها
لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية وذوات اوضاع
واجيب عنه بان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر فالحق بان اقل
مراتبها الاعداد وهو تأثير ايضا والتناهي اي ويشترط في صدق
التأثير على المقارن تناهي آثاره فقوله والتناهي معطوفا على
قوله الوضع والظاهر من هذا العطف توقف تأثير القوة الجسمانية
على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم
ان التأثير يتوقف على الوضع ويستلزم التناهي ولعل المراد في
المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة
والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر
بالنظر الى آثاره اشار الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني
عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر

نظرا الى آثاره انما يكون بحسب المدة او العدة او الشدة كيتوسل
باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى
الجسمانية لا يوصف بلا تناهي آثارها مطلقا وذلك اعني المؤثر لا
يوصف بتناهي ولا تناهي آثاره الا بحسب احدى تلك الامور الثلثة
لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية
للكمية واذا وصف المؤثر بالتناهي نظرا الى آثاره فلا بد ان يعتبر (واللاتناهي مع)
اما عدد الآثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها
ومع اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة
او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي
في الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه وادام
الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان
اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة
يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك
ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير
متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان
لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة
فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون
اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه
في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع
تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر واحتمال
فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا لاستلزامه الخ

لان القسري

لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله (الى منتهى)
والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول
فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي فلولا الشك ان التأثير
القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر
كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى
لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في
الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا
تحريك الجسم بقوة جسمانية من مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب
الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها لزم ان
يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر
لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء
حركة الاصغر ايضا لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره
على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي
يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة
اقوى واكثر آثارا لان القوة الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها
بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير و
الكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا
حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب
الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة
الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسمهما
ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم

مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي
لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي حركات
الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية
المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية
لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في
صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير
متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهي جاز ايضا كونها مبادي
لتلك الآثار لانها المباشر لتلك التحريكات فهي اذا كانت واسطة
فليجز ان يباشرها استقلالا ايضا وتفصيلا بانه ليس للحركات التي
يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد
التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو
الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم
لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه
بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم
عليها بالازدياد فضلا عن اقتضاء تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم
عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال
ولا شك ان القوة الطبيعية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها
قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء
ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة
للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع
الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان الحكم اللازم من تفاوت

الطبيعية كون

الكل
اي كون القوة القسرية

الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم منه هذا الحكم من التفاوت
في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا
يجوز ان تكون القوة الجسمانية ازلية لا تكون لحركاتها مبدأ او
يكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب
المتناهي اعني من الجانب المنتهي ولو سلم ان لها مبدأ فلم لا يجوز ان يكون
التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون
حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع و
اجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء يستدعي التفاوت بحسب
العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة
والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت
بين الحركتين في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى
الثاني يقع التفاوت في المدة ولقائل ان يقول اذا كانت قوة جسمانية
غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين
الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة
القسرية عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير
متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما
متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا
كان قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا
الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من
غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهيتين بحسب المدة مع عدم
تناهيهما بحسب العدة وما اتى من انه اذا كانت مدة حركة جسم متناه
غير

اكثر من عدة حركات الجسم الكبير
ويكون في الحركة الطبيعية عدة
حركات الجسم الكبير اكثر من عدة
حركات الجسم الصغير

وجزئيته

وجزئية تلك المدة لما لم تكن اجزاؤها غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة
في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة
يستلزم عدم التناهي بحسب العدة وثبت امتناع عدم التناهي
بحسب المدة ولسقط المنع المذكور ايضا لان كل مدة فهو امر متصل
في نفسه لا جزء له بالفعل واذا اجزي الى اجزائه بالفعل يكون
تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية
فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده كما يقال ان مقدورات الله
تعالى غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور
وكذا ما يقال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة
لان الطول في الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة فاذا كان حركتا
الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان يكون
بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم
انتهاء عددا مع انه فرض غير متناه عددا هذا خلف لان الطولية زمان
الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين
بالسرعة والبطؤ وذلك ممنوع نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة
يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما للزوم الانحصار بين
الحاصرين اما على الاول فالحاصران للعدد الاثنان هما مبدا العدة
ومنتهاها واما على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي المدة ويرد على
اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان
حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما
وبعد البيان والتقرير ان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في

جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجزء على البساطة
كالطبايع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام
الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك يتناول التحريك الصادر
عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر تلك النفوس
لا تنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات
مركبة من بسايط لا تخلو من معاوقات يقتضيها طبايعها فيقع التفاوت
في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات
الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين
وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة لجسم
حالة فيما ذكرنا اعني لجسم تحلف قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام
ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي
الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقتهما الطبيعيتين
والتفاوت بين المعاوقين انما هو بحسب الطبيعتين على نسبة
مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من
الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا
اصلا واما القايلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا
يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل المتقوم بالحال
قابل له وهو مادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد
باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب
وجزء فاعل للمحل وهو واحد قال الحكماء لما ثبت ملازمة الهيولى
والصورة ثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد وان يكون احدهما

الجسم

القسري

التفاوت بين الطبيعيان ونسبة

علة للآخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول
بط لان المادة قابلة للصورة فلا تكون علة لوجودها لاستحالة
كون الشيء قابلا وفاعلا فيبقى كون الصورة علة فلا يخ اما ان يكون
علة مستقلة وذلك بط لان الصورة والشكل يوجدان معا و
الهيولى متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع
الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة
لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء آخر كلاهما علة للهيولى و
هذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله واعترض على ما قالوا بانا لا نم ان
كل متلازمين لابد ان يكون احدهما علة للآخر فان المتضايفين
متلازمان مع انه ليس احدهما علة للآخر ولئن سلمنا ذلك فلا نم
ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت
ولو سلم فلا نم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن
الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود وهي متاخرة عن
وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر
عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان
المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في
التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما لا يق لعلهم ارادوا
ان الصورة مع الشكل لا زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل
ليس بحسب الزمان وايضا لو تم لدل على ان الصورة ليست
جزءا من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل يجب تقدمه على
المعلول وايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه بط قطعا ان

بالمقدار

ذلك

حلول

الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حصول شيء فيه لان وجود
الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر
فيها لا يق ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر
عن المحل هو الحال المتعين باعراض في المحل فلا محذور لانا نقول ان
الطبيعة لا وجود لها الا عين وجود الحال المتعين فعلى وجود المتعين
لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزءا للعلة الفاعلية لوجود خارجي
كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه ممكن
فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه
فان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم
بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب
عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في وجوده بل فيما
يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن
في وجوده عن الهيولى ويحتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم
له فلا بد له من ان يحل فيها فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود
المحل وشريكا لفاعله قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج
لا يمكن حلول شيء فيه قلنا نعم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول
الحال على وجود المحل ولا استحالة فيه انما المح ان يتوقف
وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس
ذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في
وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت
عن الهيولى يلحقها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى احديهما

الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها بالسقف
القائم بدعائم متعاقبة يزال واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان
قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة
الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كان
العوارض المشخصة بها صح كانت متعينة او غير متعينة قلت انهم ارادوا بالعوارض اللازمة
لتشخصها التي زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي تستفاد
منها كما يوهم العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة امورا
كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين و
غيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى
بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة وهذا
الحال المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة لفظ هذه
العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلية المادية والصورية
انما يطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا
الهيولى والحال المقوم ليس الا الصورة لكنك قد عرفت فيما سبق
انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل
او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد
ان استقل بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره
مقوما وان لم يستقل كان المجموع مقوما وكل منهما جزء للمقوم
وفيه منع ظ اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم وقبول المحل
للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي والا يلزم الانقلاب
ولما كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لجاز

الانفكاك عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة قابل
لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلته اجاب
بان القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف
اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد
يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول
الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قرب القبول بعد بعده
لا اصل القبول والسبب في حصول قرب القبول بعد بعده حصول
استعدادات للمحل يستفيدها من الامور الحالة فيه والغاية
علة بماهيتها اي بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعني ان
تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا او بتعلقها يصير
مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار تكون الغاية علة للمعلول الذي
صدر عن الفاعل معلولة في وجودها العيني للمعلول فان وجود
الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب
الوجود العقلي والتاخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور و
هذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان النجار يتصور الجلوس
على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة
لكل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل
انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها
الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان
لها مباد اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة
المنبثة في عضلة العضو والمبدأ الذي هو يليه هو الاجماع

من القوة الشوقية والابعدية هو التصور الملايم او المنافر فاذا
ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس تحركت القوة الشوقية
الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه
الحركة وهو الوصول الى المنتهى وهو غاية للقوة الحيوانية
المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد
يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية
اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان
الانسان اذا ضجر عن المقام ويحصل في نفسه صورة موضع آخر
فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية
القوة الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني
ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاقه
فيتحرك المكان الذي يصادقه فينتهي حركته الى ذلك المكان و
لا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية
بل معنى آخر يكون يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة
بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية
بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية
اذا لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اي وان حصل غاية
القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدا هو التفكر او عادة ان
كان المبدا هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب
باللحية او قصد ضروري ان كان المبدا هو التخيل مع
طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المريض وعبث وجزاف

ان كان المبدا هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه واثبتوا
للطبيعيات غايات الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتادى اليه
الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل
مختارا الفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية
وبهذا الاعتبار اثبتوا القوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور
لها ولا قصد وكذا اثبتوا الاتفاقات اي للاسباب الاتفاقية
غايات ما يتادى اليه الفعل ان كان تاديه دايما او اكثريا
يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا له وما يتادى هو اليه غاية ذاتية
وان كان تاديه مساويا او قليلا يسمى الفعل سببا اتفاقيا و
ما يتادى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا
بان الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التادي
كان التادي دايما وكان الفعل سببا ذاتيا وما يتادى هو اليه
غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادي فلم يكن
ههنا سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كل
ما هو معتبر في تحقق المتادي بالفعل جزءا من المتادي فان انتفاء
المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما جزءا
منه فالمتادي اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا
وبالاقترانية به وانفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب
الاتفاقي وما يتادى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبرنا
في ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في مادته كان سببا
ذاتيا لمسببه الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان تحفر موضعا

فقصد الى الكنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس بمؤدية الى الكنز دائما
ولا اكثريا فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية
اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا
الى مفتقر الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرايط سببا
ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية
او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبايع البسايط العنصرية
والمادية كهيولاتها والصورية كصورها والغائية كوصول كل
مكانه الطبيعي وقد تكون مركبة فالفاعلية كمجموع العقل والصورة
بالنسبة الى الهيولى على ما مر ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى
والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية
كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الاولية والغائية
كمجموع شرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا
كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى
الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة
الى الصورة الانسانية والصورية كصورة الماء حال كون هيولاها
ملابسة كصورة الهواء والغاية كلقاء الحبيب ما لم يحصل او بالفعل
فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية
كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كونها
بالفعل والغاية كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية
او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء
والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سايرها

وايضا كل منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية تطلق على ما هو
علة حقيقية بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق
باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقية بالقياس الى ما
هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران
فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها
عليه يسمى علة عرضية والثاني اقتران شيء بالمعلول كذلك فان
العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية
فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا
يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي
في البدن عن تبريده فلما زال المانع عنه برده بطبعها فالفعل
الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد ثبت
بالعوارض الى ما يعتبرها ويزيل مانعها هو السقمونيا والمادية العرضية
كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة
مادية ذاتية وما يقترنها اعني الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة مادية
عرضية والصورية العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض
عوارضها والغاية العرضية كشرى المتاع مثلا بالنسبة الى السفر اذا
كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل بتبعيته شراء المتاع وايضا
كل منها اما تامة او ناقصة فالعلة التامة هي التي تكون جنس العلة
الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والناقصة هي العلة الحقيقية
كالبناء وكذلك في ساير العلل وايضا كل منها قريبة او بعيدة فالفاعلية
القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء

بالنسبة الى الجمي وعلى هذا القياس في ساير العلل ايضا كل منهما
مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبنا واحد لبيوت
متعددة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس
في ساير العلل والعدم للحادث الزماني من المبادي الوضعية
لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في
الطرفين اعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع
لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر و
ان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود
هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق
بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو
ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز لكنه لم يثبت بعد ما
والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل
المتقوم بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما
يتركب منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد
طرفيه اي في وجوده او عدمه فقد تقدم ان المؤثر يجعل الماهية
موجودة او معدومة لا انها يجعلها تلك الماهية اذ لا مغايرة
بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون
احدهما مجعولا اليها واسباب الماهية غير اسباب الوجود
قد سبق ان العلة المادية والصورية يسميان بعلة الماهية
والاخرى اعني الفاعلية والغائية يسميان بعلة الوجود ولابد

للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرف
الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعي
سببا ولا ان يترجح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد
في عدم الحركة ايضا من سبب دفع لما توهم بعض القاصرين
من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان
بدليل يدل على امتناع البقاء عليها ويكفي في وقوعه
تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب ووجهه ما سبق
من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع
البقاء بمعنى امتناع اجتماع الاجزاء لا يقتضي ذلك وعلى
تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما
سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة
الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او
خلاف كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد
كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى اسفل والاعداد
قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او
بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو
معد يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة
ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان تبريد
السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه
علة معدة ذاتية لحصول البرودة

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول

الفصل الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم احوال الاعراض على احوال الجواهر نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر واية هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يعني او لا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل مقسم التقسيم هو الممكن ظاهر وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن لها بان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة اقول في جعل المادة من اقسام المقارن للمادة تجوز او ان يكون حالا في جوهر آخر وهو صورة او مركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم فانه لا ... الجوهر المركب من جوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا ... في وجود جوهر ...

... غير جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر مقوما له ثم اورد تقسيما آخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا او هو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا او لا جزءا منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزءا منه او لا مدبرا او لا جزءا منه وهو العقل و جزؤه في الموضوع والمحل بتعاكس وجودا وعدما في العموم والخصوص قد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض فقد مر ان العرض هو الحال في موضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة والبطء وليس يصدق على ما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال عرض لمكان الصورة وظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على الحال والمحل جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع في الكلية والمعقول منهما اشتراك العرض اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته او لا واختار المصنف انه جنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر ... العرض متوقف

قد اختلف العلماء في عرضية النفوس والصورة النوعية
قال بعض منهم النفوس الحيوة وقال آخرون هي المزاج وقال آخرون
هي الشكل وخطيط البدن وتاليفات الاجزاء واما الصورة النوعية
فذهب الاشراقيون الى انها الكيفيات مثل الحرارة والبرودة
واليبوسة والرطوبة في العناصر الاربعة وهكذا م ح

نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا
نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور الى آ‌لية الاجسام الى نظر و
استدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انهما من قبيل الاعراض وكذا في
اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى استدلال فلا
يكون شي من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشي كما مر بيانه يكون
بين الثبوت لذلك الشي ورد بان ذاتي الشي انما يكون بين الثبوت له اذا
كان ذلك الشي متصورا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها
الماهية بكنهها بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض
لها خارج عن ماهيتها وهكذا الحال في سايرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه
في هذه الامثلة لا يمكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر
والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجوهر بعضها
اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع العرض بعضها اولى من بعض بالعرضية
والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نم اختلاف
انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر
في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته
من الامور التي يحمل عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشي منها فيجوز ان يكون
الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث
ان المعقول من الجوهر امر مشترك عدمي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض
فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى
الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين انما يعتبر ... في العقل
... ما بينهما و... الموضوع والذات لا يكون كذلك ... ان تقطع

سنظر من جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم
الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول
منهما عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين
اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما
يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض
بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المص لم يكتف بعرضية
مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية
ولم يرد في الدليل على ما استدلوا به في المشهور على عرضية هذين المفهومين وجه
ذلك بانه لما ثبت كونهما زايدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية
اذ ليس في الجسم مثلا امر متحقق زايد على ذاته هو العرضية اقول انما يثبت بذلك كونهما
امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها
كما عرفت مرارا عبارة من عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليستا منها و
استدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما
هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان يكون جوهرا فينقل
الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل في سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية
فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار
الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود
على ما هو شان الفصل مع النوع وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه
... تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر متقوم لذلك الجوهر والجواب
... بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقايق المحصلة
... جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان

من الاجناس حيث يحمل على كل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعي كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسم ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر قد مر ان بعضهم اعتبر وا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها وآخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفناء ضد للجواهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون الا ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي تحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يتصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الآخر بعارض من تلك العوارض متوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخرى سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ النسبتان في ذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل لكونه واحدا بالنسبة الى ماهية المثلين او بلوازمها او بعوارض تحل فيها وكل ذلك ... والجواب انا نختار ان امتيازهما بالعوارض والاتصاف لا يتوقف ... ولا نسلم ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك

لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد من الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان في اثنينيتهما عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين ~~لجاز حصول جسم واحد في محلين~~ لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والتالي باطل فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بين بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى اذا الف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد له من رابط به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس بعضها شرطا والآلم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يكون صعوبة الانفكاك مستندا الى الفاعل المختار لا الى عرض يحل واحد قائم بكل واحد منهما

قوله بخلاف العكس اقول يمكن ان يستدل على استلزام وحدة الحال لوحدة المحل بوجه آخر وهو انه لو جاز قيام عرض واحد بعينه بمحلين يلزم جواز ان يكون شيء واحد موجودا ومعدوما معا في زمان واحد واللازم بين الاستحالة فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو انعدم احد المحلين مع وجود المحل الآخر يلزم ان يكون الحال معدوما ضرورة انتفاء الحال بانتفاء المحل وموجودا ايضا لقيامه بالمحل الموجود والاولى ترك الاستدلال ودعوى البداهة على ... فان الفطرة السليمة قاضية باستحالة قيام عرض بمحلين

قوله اقول ان البديهة لا يفرق في ذلك الخ اقول لحلوله بين الامور العينية والامور الاعتبارية ولئن كانت مطابقة لما في نفس الامر في الحلول
فرق بين ولون باين والفارق ان الامور العينية يقتضي حلولها التلاقي والتماس للمحل في الخارج فلا فان حلول موجود في اخر لا يتصور
الا بالانضمام والاتصال بينهما اذ مع التباعد والتفارق بينهما لا يتحقق الحلول ضرورة ولا شك ان التلاقي والانضمام بالنسبة الى الكل
يستلزم الملاقاة بالنسبة الى الجزء واما الامور الاعتبارية فلما لم تكن موجودة في الخارج فحلولها لا يستلزم التلاقي والتماس بل للعقل ان يعتبر حلولها في محلها من حيث
انه هو مجموع من غير اعتبار حلول شيء من اجزائها في شيء من اجزاء ذلك المجموع وهذا الفرق المذكور مع وضوحه كيف خفي على الشارح والعجب منه انه ادعى

يسمى تاليفا واما الثانية فلانه لو قام بالكثر من جزئين كالثلثة مثلا لا نعدم بانعدام
احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء والا لازم
بطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف
الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك
ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة
بالعشرة الواحدة والتثليث لمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح واحد و
الحيوة ببنية متجزية الى اعضاء والقيام لمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه
هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون
العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور
وبما ذكرنا يظهر جواب آخر من قول الشارح واما الانقسام فغير مستلزم
من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال ايضا
لا يستلزم انقسام المحل الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة
في الوضع اي اجزاء يصح ان يوتى في كل جزء منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء
مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية
كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظ ان القسم الثاني من الانقسام
غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام الحال بهذا
الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء
المقدارية يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه
انما يفرض في جزء آخر من محله واما انقسام المحل به فهل يستلزم انقسام
الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى
اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله

ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في
كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر
بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك
الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء
بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم
من فصل فقال ان الحال في منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته المنقسمة
بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني
واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محالها قطعا وكذا النقطة في الخط
والخط في السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا
الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها
اذ لا يمكن ان يوجد في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول
في المنقسم كذلك لا يوجب انقسامه ما دام لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال
اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس
بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون
شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن
الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة و
الاضافات امورا موجودة في الخارج اقول ان البديهة لا يفرق في ذلك
بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر
فكما جاز في الاعتباري ان يشغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في
الخارجي ايضا كذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط بسطح مستو مثلا
قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام محله

الذی هو مجموع المخروط ویحدث نقطة اخری وکذا اذا قطعنا جسما مکعبا
فیما بین سطحه الاعلی والاسفل لزم ان ینعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما
ویحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقاط لکن البدیهة یشهد بان تلک
الاطراف باقیة علی حالها ولا تاثیر لذلک القطع فی وجودها وعدمها لا یق
هذه الاطراف امور اعتباریة لا یتصور فیها وجود وانعدام لانا نقول
لو سلمنا انها اعتباریة فلیست من الاعتباریات المحضة بل من الاعتباریات
التی فی نفس الامر ومثل هذه الاعتباریات یتصور فیها الکون بعد ان لم یکن
کالعمی یحدث فی الشخص بعد ان لم یکن اعمی والموضوع من جملة المشخصات ای
العرض یحتاج فی تشخصه الی موضوعه بوجهین الاول انه لو لم یکن محتاجا الیه لکان
مستغنیا عنه فی تشخصه وهو مستغن عنه فی الوجود ایضا لانه یکتفی عنه
بموجد ما ولان التشخص مفتقر الی الوجود فلو افتقر العرض الی موضوعه فی
وجوده لزم افتقاره الیه فی تشخصه ایضا بالواسطة ای ح والمستغنی عن المحل
فی الوجود والتشخص لا یکون مفتقرا الیه فلا یکون عرضا هف اقول فیه
نظر لانا لا نم الاستغناء عنه فی الوجود قوله لانه یکتفی عنه بموجده قلنا
ان اردت ان الفاعل یوجده من غیر حاجة الی الموضوع فذلک اول المسئلة
وان اردت انه یستفید الوجود من الفاعل لا منه فذلک لا یضرنا لان الاحتیاج
اعم من الاستفادة وایضا قوله لان التشخص مفتقر الی الوجود مم فانهما متلازمان
من غیر افتقار لاحدهما الی الاخر الثانی ان تشخص العرض لیس لماهیته ولا للوازمها
والا انحصر نوعه فی شخصه ولا لما یحل فیه والا لدار لان حلوله فی العرض موقوف
علی تشخصه ولا للمنفصل لا بکونه حالا فیه ولا محلا له لان نسبته الی جمیع
افراد الماهیة علی السویة فتعین ان یکون تشخصه الی الفرد دون غیره ترجیح من غیر

مرجح فتشخصه لمحله فان قیل یجوز ان یکون لامر حال فی محله قلنا ننقل
الکلام الی علة تشخص ذلک الامر ویرجع اخر الامر الی المحل دفعا للدور و
التسلسل اقول لقائل ان یقول لم لا یجوز ان یحل فی محل العرض علی سبیل
التعاقب امور غیر متناهیة یکون کل سابق علة معدة لتشخص
اللاحق ومثل هذا جایز عند الحکماء فالاولی ان یق کون المحل علة
لتشخص العرض اعم من ان یکون بلا واسطة او بواسطة ما یحل فیه
واقول یمکن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو کان لما حل فیه
لزم الدور قوله لان حلوله فی العرض موقوف علی تشخصه قلنا مسلم
لکن تشخص العرض لیس متوقفا علی حلول ما حل فیه بل علی ذاته کما
ان حلول الصورة فی الهیولی متوقف علی وجودها ووجودها متوقف
علی وجودها لا علی حلولها ولا محذور فی ذلک ولو سلم نقول انه دور
معیة کما مر غیر مرة وایضا لا نم ان نسبة المنفصل الی الکل علی السواء
لجواز ان یکون له نسبة خاصة الی هذا المتعین سیما اذا کان الفاعل
مختارا وایضا هذا الدلیل لا یطرد فی عرض ینحصر نوعه فی شخصه واذا ثبت
ان الموضوع من جملة المشخصات ثبت ان العرض لا یصح علیه الانتقال
لانه اذا کان الموضوع مشخصا له یکون محتاجا الی موضوع متشخص لان
المبهم لا یکون موجودا فی الخارج وما لا یکون کذلک لا یفید وجودا متشخصا
خارجیا فالعرض اذن لا یتحقق وجوده الا بموضوع بعینه فلو انتقل
انتفی هذا الموضوع المعین وانتفی بانتفائه العرض ایضا ضرورة انتفاء
المحتاج عند انتفاء المحتاج الیه واقول فیه نظر لانه یجوز ان یکون موضوعات
متعددة کل واحد منها بدلا یوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال

احدهما بزوال سببه وحصل الآخر لحصول سببه بقي تشخصه باقيا وهو معلوم
وثانيهما ان المتشخص ليس امرا مبهما بل كل واحد من المعينات فان اجيب بانه
يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل
انما قام على امتناع توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو
تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين
كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود
له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز معين فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز
بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال
حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده او
تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما في
العرض لانا نقول باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في
تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا في حيز ما كان العرض
لا يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج
في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع
انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه
او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتم من الدليل على ان
الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليه
مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا ان
الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم
لانا نشاهد ان الجسم المتشخص قد يفارق مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود المتشخص
فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين وجوابه

دليلهم في الحيز مم فان دليلهم في الحيز يقدح باختيار ان تشخص الجسم بمادته
واما عن المنع فبان المراد بالتشخص اعراض مكتنفة بالشخص او امور متعلقة
بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى
الشخص نسبة الفصل الى النوع ويسمى مشخصا وقد مر تحقيق ذلك في مبحث التشخص
ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص جزئي ولا يمكن
ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي
الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه الشخص ايضا واختلف
في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع
والحكماء على انه جائز بل هو واقع واختار المص مذهب الحكماء فقال
وقد يفتقر الحال الى محل متوسط كالسرعة والبطؤ فانهما يحلان اولا
في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما
عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم و
كالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض ~~فانها~~ اعراض
قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط
فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح
لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم
فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة
والاستدارة والانحناء على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم
والسرعة والبطؤ ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها اذ الحركة
امر ممتد تخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها يسمى سريعة او
بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطؤ ليس لتخلل السكنات فطبقات

اي المحل متوسط للحال

قوله واختار المص مذهب الحكماء فقال
وهو جواز قيام العرض بالعرض اقول
وهذا مناف لما سبق من الحكم بالمنافات بين
الموضوع والعرض [illegible]
ليس مذهب الحكماء ومقصوده من قوله
متوسط ليس هو الواسطة في العروض
كما فهم بل المراد الواسطة في الثبوت ومعنى
الكلام ان الحال قد يفتقر الى المحل بسبب
حال المحل [illegible]
لمذهب المتكلمين [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الرزاق [illegible]

الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطؤ غايه ان لا الذاتيات دون
الوضعيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بسبب الاضافة الى
حركة اخرى بقطع تلك المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا لا تختلف
باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة
فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة او البطؤ واستدلوا على
امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز
فما تقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في
التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا
بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع
قيام العرض بنفسه فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من
قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق ان يكون
محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له هو معنى القيام و
اعترض على الوجهين اما الاول فلانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز
بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني
منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص السواد
بالجسم لا الجسم بالمكان ولهذا قد امران الاول ان التحيز صفة للجوهر
قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه
ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا
بالجوهر حتى تتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط
قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا
بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر

به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به
من غير شبهة تحيز في ذاته وصفاته ثم انه اتى قيام العرض بالجوهر لا نزاع
فيه الا انه لا يوجب قيام الكل لجواز ان يكون الاختصاص الناعت
فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء
كالسرعة للحركة ولا وجود لوضعي اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال
احترز به عن النقطة فانها موجودة تبعية ان يثبت حقيقة الجسم
الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة وارادوا بالابعاد
الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول
الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان
دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة و
الاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في
المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت
مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وزيد في المشهور قيد الوضع
حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع
وجود قيد الامكان بل مخل لانه يدخل فيه ما قصد اخراجه اعني الجواهر
المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون
المفروض محالا وتعيينه الابعاد ليكونها على الوجه المذكور ليتحقق ان المعتبر
في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد اكثر
لا على هذا الوجه للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما
ان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به فنقول
الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب وهو

الذي يتالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم
المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة
حاصلا فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا
يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات
حاصلة بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فهي اما متناهية وهو مذهب جمهور
المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا
يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون
بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من
الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه منقسما مع ذلك
قابلا للانقسامات فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما
متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني
يكون بعض الانقسامات حاصلا بالفعل دون بعض يكون فيه جزء بالفعل
ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسامات في الجهات
الثلث والا لكان الجزء جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا
والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسامات في
جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط
كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منهما فقط او منهما او من
احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد
واختار المص مذهب الحكماء واذا ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال
وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ
ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لادائه بالآخرة الى الجزء الذي لا يتجزى

وبطل جميع الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم
مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة
فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى
مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في
اثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال الجزء الذي لا يتجزى
فلذلك ابتدأ المص به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل
على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما
يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي
منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة
القدام غير ما يحاذي منه جهة الخلف فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون
منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات الست
هو اطرافه الخارجة عنه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة فيه لا في ذاته
فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في
ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فالحال فيه الطرف الفوقاني
غير ما حل فيه الطرف التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه
عين الاشارة الى الآخر وهو ح بالضرورة فلا بد ان ينفرض في ذاته
شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة
الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا
استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج
ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضين فانها غير متحيزة
بالذات وغير مالئة للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف

فيما هو متحيز بالذات وما هو المكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة
تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف بقوله
لحجب المتوسط يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي الثلثة فلابد
ان يحجب المتوسط الطرفين من التماس والا لزم ان يكون هذا خلا لا حد
طرفيه قطعا والتداخل مع والا لم يفد التاليف زيادة في الحجم و
اذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما
يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الآخر فيستوضع في الوسط
شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض ولحركة الموضوعين على طرفي المركب
من ثلثة يعني لو فرضنا جسما مركبا من اجزاء وترية ثلثة كانت او خمسة او
سبعة او تسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التبادل
وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء
والابتداء فلابد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون
احد الجزئين باسره على الطرف الآخر والآخر باسره على الوسط والا
لم تتساو الحركتان بل لابد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء
آخر منه مشغولا بالآخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء
غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على
الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة
باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا واعلم انه لا يتوقف هذا المحال على لزوم وجود
الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء
وتر ومن تحرك جزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء
لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلابد ان يكون بعض اجزائه

ثم

١٥٤

محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن
بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين
استحالته او اربعة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع
اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل
وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة و
البطوء والابتداء والانتهاء فلابد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع
المحاذاة لابد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا
بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لابد ان
يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من
احد الوسطين وبعضه الآخر على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام
الجزئين المتحركين مع انقسام المتوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه
من التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير
الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه وهو
تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق
العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك
الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق جزءا واحدا من مسافته
فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما
وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث
والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء
لزم انقسامه وان تحرك كل منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة
الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق

المراد بالتبادل ان يوضع بعد فرض جزء الثلاثة
او الخمسة الا على جزء واحد من هذه الجوانب جزء على كل من الاجزاء
الا جزء الثلثة بان احد الجزئين على الطرف
والآخر على الوسط من

العظيم وحركته وهو مح بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين
تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم
تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض ويظهر ذلك باخراج
الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم في جميع الجهات وقد التزموه
مع ان الحس يكذبه فقالوا ان الرحى تتفكك على مثال دواير كما ذكرتم لكن
الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة
التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اي وعاند منهم سكون المتحرك فانا
اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا
ولا شك ان الشمس في هذه المدة قد سارت ربع الدور فعند حركة الشمس
وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخلو اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل
او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس
مع ان المسافة التي قطعتها اعني ربع الدور زائدة على خمسين فرسخا بالالوف
والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه
مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها
وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته
فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط والا اقل
من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكننا لا نحس بسكونه اصلا و
انتفاء الدايرة يعني لو صح الجزء لامتنعت الدايرة وذلك لان الخط المركب
من الاجزاء التي لا تتجزى امتنع جعلها دايرة وامتنع جعل ما هو ذو عرض من
دايرة لان ما له عرض على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى
بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على الكل ايضا وان لم يمتنع

جعل الخط دايرة فاذا جعلها دايرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها
كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها فاذا
احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى
فيكون حكم ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقها
عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها
ثم هكذا الحال الى دواير محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دايرة
مساوية لمنطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدايرة العظيمة
جدا على اجزاء الدايرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما
ان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان اجزاء
المتلاقية غير الجوانب التي لم يتلاق فيها وقد التزموا انتفاء الدايرة
وقالوا ان البصر يخطي في امر الدايرة فان الدايرة المحسوسة شكل
مضرس ليس بدايرة حقيقية وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس
ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه
اذ لو لم يكن كذلك لم يقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم
ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة في الجو والاصوات
الخفية جدا فاذا كان التضريس على محيط الدايرة متجاوزا في الصغر
الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه
اقول وليس بشيء لان هذا التضريس اذا كان اصغر من الجزء لزم
انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا
يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي
لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القايلين به من

المفاسد

التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة
موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب
فان كانت جوهرا اوذي ذات وضع يلزم المط وان كانت عرضا فمحلها
لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون
منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق
من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من
حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته
المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا
يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود
في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان
الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل
لم يوجد بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة
او غير منقسمة والاول بط والا لزم سبق احد جزئيها على الآخر بالوجود
لكونها غير قار الذات فلم تكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال
موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني
فتكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم
انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين غير الحركة في الجزء الآخر واذا
كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء
الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في
الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل
من الحركة معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في

الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في
الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان
وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم
يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجا
جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان
موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود
اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما
والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على
الآخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا
ما فرضناه موجودا هف واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة
المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة
فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من
نفيه نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا
لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما
في الحال نفيهما مطلقا لا يق ان وجود الزمان الماضي اما ان يكون في الحال
او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظ البطلان وكذا الاول
والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي
من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على
ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد
فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم
يكن موجودا في شيء من الازمنة كان المكان موجود في نفسه وان لم يكن

موجود الشيء من الامكنة بخلاف التمكن فانه اذا لم يوجد شيء من الامكنة لم
يكن موجودا اصلا ومنهم من يقرر الحجة الثانية بانه لو لم يوجد الحركة في
الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا و
الغرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة
الثالثة بانه لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان
الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والغرض انه لا وجود لما هو حال فلا
وجود لها ايضا و سقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى
التوسط موجودة في الحال لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا اجزاء لها
في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لها
حركة مركبة من اجزاء لا يتجزى ثم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الحال
امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها
اجزاء لا يتناهى لا بمعنى لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت
الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة بمعنى انهم استدلوا بوجود الحركة على
ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه
وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك
من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة
حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يشرع بعد في الحركة واما ان يتصف
بها حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه قد انتهت الحركة ولا واسطة
بين الاول والثاني لتوصف بالحركة هناك فلا توجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك
لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله
في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هو كونه

الاول

الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة وانقطع تلك الحركة
بالسكون الثاني في المكان الثاني فالتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في
الآن الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون فلم يلزم من تركب الحركة مما لا
يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي في الجسم
يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه
الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء
ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى
ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان
من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع
الانقسامات التي لا يتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء
غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا
كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات
حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام
فقد وقع فيما كان هاربا منه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب
المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير
ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل
الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض
لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح
والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند
النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب
من جواهر مجتمعة ثم ان الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت

في الآن الثاني
لا يتجزى

جسما كثيفا يلزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف
ما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها جسما
طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا امتداداته على زوايا
قوايم فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه وينتقض به قوله كل جسم
مؤلف من اجزاء لا يتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد
يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون وجوده في ضمن الجسم فكل جسم مركب
من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم الواقعة
سبق آنفا وسيجيء ايضا ان النظام قد جوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله
ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل
تلك الاجزاء بعضها في بعض ولا يحصل منها جسم فان قيل لا يمكن القول
بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان
يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فنفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له
ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء متناهية لا
متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة
القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر آنفا فلا بد ان يكون
تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء
المتداخلة ليست من هذا القبيل لاتحادها في الوضع فلا يفيد عدم تناهيها
ونفتقر في التقسيم الى التناسب يعني اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل جسم
قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم
متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية بزعمه ولا شك في انه يجب ازدياد
الاجزاء بزيادة الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء

ولكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء
نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي
الى غير المتناهي هف فيكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية
واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم
كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد اذ
من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفين
بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين الملتئمين التي توجد في المقادير دون الاعداد
في لا يوجد مثلها في الآحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء
لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض موجبا لحجم المؤلف منها وجب
ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى
بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية او لو تفاوتت
لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية كان انضمامها هو الموجب
لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة المؤلف منها الى مؤلف آخر منها
كنسبة آحاد الاول الى آحاد الثاني بالضرورة وبما قررناه اندفع ما قيل من
ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص
المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة
ويلزمه عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء
فيه جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل السكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان
ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء
متناهية ايضا بل هو في الحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم
يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء فرعا

وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه، وجها واحدا كما فعله
صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله
ويلزمه كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره
ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة
فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه، اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع
نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع
قطعها الا في زمان غير متناه، ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما
مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع
قطعها في زمان متناه، فلا يلحق السريع البطيء قطعا والضرورة قاضية
قضت ببطلان الطفرة يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام
التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض
اجزائها دون بعض ولما عيره مثبتوا الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها
اجاب بانها ليست بابعد مما التزمتم من القول بتفكك الرحى وقد التزمتموه،
ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير
ان يبقى شيء خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود
بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المسلوكة اقل من المطفورة عنها
بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس
بالبيض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة
المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي
مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا
فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام

الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف
على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من
المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل له
ايضا ان يتخلص بان نقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد نفرض في الجسم و
فيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير
متناهية لكن كل امتداد نفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية
قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما يكون لضرورة قبول
الجسم الانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل
امتداد يفرض فيه والله اعلم دفع لجواب النظام عن برهان التناسب
حيث قال لا نسلم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما
يكون ذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقضي ببطلانه
فان حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم
مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل
فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد
قابلا للانقسامات الغير المتناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد
يقف عنده، ولا يقبل الانقسام بعده، كما زعم الشهرستاني والا لزم وجود
الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا يتناهى يمكن ان يوجد بالفعل بالفعل
اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه محال عندهم لانها لو خرجت الى الفعل
ثم ركبت تلك الاقسام التي لا يتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار
مع انه يجب مساواته في الذي الجسم المتناهي المقدار الذي قسم الى هذه ذلك
على قياس ما قال المتكلمون ان معلومات الله تعالى غير متناهية مع انه

وجود ما لا يتناهى في الخارج محال مطلقا عندهم فليس معناه عندهم الا ان
تاثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير
القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا
~~تصل الى حد الا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن~~
الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المص من مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل في
نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان يوجب الانفصال
في الخارج اولا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع
والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصله بالنفوذ فيه و
الكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة
الاولى بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية وربما يسمى ايضا
قسمة وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا والوهمية ما
هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد
الفرض من غير سبب حامل عليه واما ان يكون بسبب حامل عليه كاختلاف
عرضين قارين اي مستقرين في محلها لا بالقياس الى غيرها كالسواد و
البياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير مستقرين في محلها باعتبار
نفسه بل بالاضافة الى غيره كالمماستين او المحاذاتين وتوهم بعضهم ان
القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي
يوجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل
البياض في الخارج وكذا ما يماس او ما يحاذي عن جسم جسما آخر والحق
انها لا توجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في
نفسه ثم وقع ضوء على بعضه اولاقى جسم آخر او حاذاه فانا نعلم

بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في
الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى حالته الاولى وصار
متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكان المسافة بعيدا في ما غير متناهية
في الخارج بحسب محاذاة المتحرك حسه ودائم بعود متصلة في نفسها واحدة
في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب
الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة كا يدل على ان كل جسم مفرد
قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزءا لا يتجزى او ما في حكمه فارا وان بين
ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية
فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا
او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجرد هما بل بسبب اختلاف عرضين قارين
او غير قارين يحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع كل واحد منهما
طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز على
الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين
اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق له في الماهية من الانفكاك
الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية
فبطل مذهب ذي مقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة
اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة
للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك
الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وهو
غير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم البسيط الذي يقبل
الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما

كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقع يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين
ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين
اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا ينفي الامتناع الذاتية
يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لمهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء
المقسوم وهما والا لانحصر نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد فيه شخصان
لكانا متساويين في المهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاك
الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا
مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا ينفي الامتناع
الذاتية المنافية للقبول الذاتية الذي هو مقصود وما قيل هذا الدليل مبني على
توافق تلك الاجسام في المهية ثم الدليل قبل على تقدير تحقق الخارج الموافق
لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الآخر شرط له فلا يكون الجزء
الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع
او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان المانع لا يكون لازما والامتناع
لعارض لا يمنع القبول الذاتية فقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي متصل
واحد ليس فيه مفاصل وجزء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام
الوهمي والانفكاكي ايضا لا الى ما لا يتناهى فذهب افلاطون ومن تابعه الى
ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء آخر وهو الجسم المطلق
فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل للطريان
الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين بذاته فهو من حيث
جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع
الاجسام يسمى هيولى واختار المص هذا المذهب وذهب ارسطو و

ابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا
به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب
صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته
الذي كان بلا مفصل اذا طرء عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران
متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول و
بين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين
والا لكان تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين
آخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب عنه المص بقوله
ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة
سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك
ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا يتناهى لان
الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا اي مادة ذا
بعينها وهو مح لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين
واما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل
لان كل حادث مسبوق عندهم بالمادة وتكون تلك المادة ايضا حادثة على
هذا التقدير فتحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو
التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته
وحدثت مادتان لجسمين المتصلين حال حدوث جوهريهما المتصلين فيكون انعداما
الجسم بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل بذاته وحدوثا لجسمين آخرين من لا
شيء وهو مع بطلانه يبطل مقصوده من اثبات وجود امر باق في
الحالتين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على

اجزآء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة لا تنتهي الى حد يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلابد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة تشخص هو عند الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا او متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء فيه بالفعل واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية تسمى جسما لانها الجسم في بادي الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نم انه ثبت بالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان حاي زايدان على حقيقة الجسم يتواردان عليه فح لا نم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازمة

له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان اخريان اقول ولقايل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عرضان آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصورة المتعددة متصلة متعددة وانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منها قابل للابعاد الثلثة فالحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قطعا كما يقولون ان المادة تشخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم تشخص هو عند الوحدة هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم في تشخص واحد بل تشخص متكثر

فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل منها قدر من الماء فلا شك ان لكل
من الماءين تشخص به يمتاز عن الآخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع الامتياز و
يزول تشخصاهما فينعدمان بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة
هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قطعاً انما الزائل تشخص آخر به يمتاز كل من الماءين
عن الآخر وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصفة بالكثرة فان قيل زوال
هذا التشخص كاف فيما هو مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع الماءين لان كلا من
الماءين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الماء الآخر فينعدم المجموع
ايضاً ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من الماءين
بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الآخر فان التشخص ليس من مقومات
المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة بل انما هو مقوم لتشخص كل من
الماءين لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من الماءين
مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الآخر والمعتبر
في تقويم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطاً كان او مركباً
مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسراً يطلبه اي المطلوب
فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه
لو خلي الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خالياً عن جميع ما يمكن خلوه
عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم
لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معاً ولا يكون حصوله في
ذلك المكان مستنداً الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى
الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر آخر
داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه

قلنا المجموع ذلك الماءين تشخص به يمتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك يصح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط صح

عن ذلك المكان لكان منافياً لمقتضى طبعه ومستنداً الى غيره فاذا خلي و
طبعه عاد الى المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه
الاول ان تأثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة التي يفرض عنها فلا
نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجوداً فضلاً عن ان يكون حاصلاً في مكان
او مقتضياً له وان لم يكن منها اعني من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون
حصوله في مكان معين من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير
الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا
فرض الجسم موجوداً اما باختيار او بايجاب وفرض في هذه الحال اعني حال
وجوده معرّى عن جميع التأثيرات التي لا يكون من ذاته سواء كانت
من فاعله او من غيره اختياراً او ايجاباً فلابد ان يكون حاصلاً في مكان معين
باقتضاء ذاته فتأثير الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من
الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تأثيره في حصوله في
مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود
ذاته اقول وفيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك
الجسم في وجوده عنها كما صرح به المصنف في شرح الاشارات فالفاعل اذا
اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان
فالتأثير في حصول الجسم في مكان من تتمة تأثير الفاعل في وجوده وليس
من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين
من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التأثير في وجود شيء بدون تحقق
التأثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم
الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظراً الى ذات

الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها
على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا
على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر
فانها لا تقتضي عناصر متعينة بل يقع في الامكنة حيث اتفقت فان الجزء الناري
مثلا ربما استقر في جزء من مكان النار وربما استقر في جزء آخر منه مع
جريان الدليل فيها ودفع من الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت
وطبايعها اتصلت بكلها فلا تبقى اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض
بالمركبات الواقعة في الامكنة التي لاجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء
اخر منه فلا مدفع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي
مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا
بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم
والخفاف منها الى محيطه ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا
قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن
قرة ليس لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما
معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما
يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى الكل الذي يجذبه لعلة الجنسية
لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل
كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما صاحبه حتى
يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك
الشمس ثم اطلق جزء من المكان الذي هي فيه الآن حجر لا ترتفع ذلك الحجر اليها
لطلب الامر العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتركت

في جوانب العالم ثم اذا اطلقت اجزاؤه لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف
حيث يتهيأ تلاقيها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن
المحال ان يلتقي الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون قربه من الاجزاء
قربا متناسبا وهذا هو طلب الوسط وهو ان جميع الاجزاء شانه هذا فيلزم
من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا
للمركز ولما كان مذهب المصنف ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء لكل جسم
مكان حتى لمحدد الجهات فانه مع كونه محيطا لجميع الاجسام حاصل عنده في
مكان واما القايل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم المحوي فليس المحدد عنده
في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ
ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد انتفى يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد
الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا
كان في احدهما وخلي مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه
الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر
حال كونه في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا حين خلي وطبعه
اقول عدم الطلب لمكان طبيعي بسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا
يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يوجد
المكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما بالقسر ثم
خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس
شيء منهما طبيعيا له او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل
محال فالمكان الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه
اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم مخلى طبعه مثل عدم الشاغل لاستحالة اجتماع النقيضين

المحوي للجسم

كان عنده

فلعل

المتنافيين لانعدام المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق
وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب
لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه لمكان زايد على ما كان
للبسائط فان امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب اما ان
يكون بسائطه متساوية في قوة الميل الى اماكنها او تكون مختلفة بان يكون بعضها
غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه
والا فالمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون لكل ذاخل وطبيعة
طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فلان المركب المتساوي البسائط
لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما
خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له واقول فيه نظر لان الحركات
الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا
كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى امكنتها لا يكون
ذلك المركب في مكان آخر نسبته الى امكنة بسائطه بل يكون
اقرب الى مكان بسيط من بسائط فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط
ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية يقتضي
حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كان لكل جسم مكانا
طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط
به حد واحد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من
جهة تلك الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة
لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض
عليه بان الشكل يتوقف على تناهي الابعاد . ولاشك ان طبيعة الجسم لا تقتضي

تناهي الابعاد وهو ما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له
لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على
وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور
من غير المكان عند القايل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث
هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو وكونه
اذا لم يستند الى ذات الشيء ولم يكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف
ما يستند الى ذاته دائما او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجوده الا لازم
من حيثية فرض وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لاشك في وروده على
القول بان المكان هو السطح فانه لا يكون لازما لوجود الجسم كالمحدد
بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة
يعني ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط
واحدة والفاعل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فيه
افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا
واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فانا لا نسلم ان تاثير
الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات
مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة واثبات
بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة
واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها
في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في الامكنة يستلزم اختلافها
في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد
المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلل فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم

يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها فح
امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة
فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض
المقادير وعروض المقادير يستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال
اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق
بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض
فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست كرية لما عليها وفيها من التلال والوهاد
واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه اوقعت هناك اسباب خارجة عنها
كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها
حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي
لتلك الخشونات خروجا عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في
اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة
الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون
الطبيعة الواحدة مقتضية لشكلين فلا يمنع من حصول ذلك الشكل وذلك باطل
قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية
حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده
لو خليت وطبعها لكن لما زال العائق الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة
للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك
وثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر تركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ
هي بقدر مقادير الكواكب المختلفة المقادير الحالة لتلك النقر وبالوضع ايضا بالموضع
لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون آخر وكذا التمم يختلف

جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة
واجيب بان الاختلاف المذكور ليس يستند الى طبيعة واحدة بل الى صور
متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كرية الشكل لكن
اتصلت به صورة اخرى افرزت منها كرة اخرى يحيط بها اي كوكب
او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة او
متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف
المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك
اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسايط مستندا الى
اسباب يعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور يعود الى القوابل
لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير
الخارج المركز وهو محال لانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب
قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور
متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في ساير البسايط فلا يلزم
ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور
العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية
في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان
والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون بجزء من الجسم قوة وبجزء آخر
منه قوة اخرى حتى اذا كان لجزئين كان له قوتان وليس الامر في
الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه
والثالث بان كل صورة يوجد في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة
واحدة ولا يقتضي الاشكال مستديرا لانها اي الصورة العنصرية قوة طبيعية

مبدأ الاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة فان
كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة
واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بتعدد البسايط وان كانت
مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا
مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض
عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان
يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة
المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا يلزم ان يكون الحيوان كرات
وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك
لا نسلم انها اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما
يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحد واحدة في
واحد واحد وذلك ممنوع والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد
المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال الجسم ههنا او هناك
ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر بانه نصف وثلث وربع وربع
ربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شي من الامور
المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية
اما في الثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما
في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى
حركته والاشارة الحسية لا يقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان
الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من
الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة

قوله فوضع خاص له يعني ان مقصد المتحرك في تلك الحركات وضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته ويمكن ان يقال ان هذا لا ينافي ما ادعيناه من ان المتحرك قاصد للمكان وان لم يقصد حصوله في المكان مع طلبه للوضع الخاص فانه من لوازم حصول الجسم في المكان ولعل منع ذلك والقول بانه لا يقصد الا الوضع مكابرة فافهم

الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط
السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في
الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر وكذلك
والتقدير بالنصف والثلث والربع الى غير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت
بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه
فالمكان لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم
في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما
في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو
اما منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا
عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا
لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن
في جميع جهاته والا لم يكن ما ليا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا و
الفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع
الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا
فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله
الجسم ويملاه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا
موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول
الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته
وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني
الجواهر المجردة التي لا يقبل الاشارة الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة

وفي يكون الانقسام الاولية للجوهرية لا خفية على ما هو المشهور ولهذا
الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا يرد به الاحتمالات
على الثلاثة فلما اقمنا الدليل على كونه موجودا ابطل مذهب المتكلمين وبقي الاحتمالان
الآخران فمتى بطل واحد منها تعين الآخر بالضرورة واختار المصنف ان
المكان هو البعد وقال فان الامارات تساعده عليه فان الناس يحكمون كلامه
بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء
اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا السطح
الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا
وقد يكون ممتليا وايضا فحكم الذهن بان الجسم هنا وهناك لا يتوقف
على انه هل يحيط به جسم ام لا ثم اعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال
في الجسم ويمانع مثله ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بكليتها
ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه من المادة
جواب من حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان
هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي
نفوذ البعد القائم في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول
اجسام العالم في حيز خردلة وهو سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل
البعدين المتلاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول العالم في حيز
خردلة واما البعد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها
بكليتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحيث الاشارة الحسية
ولا امتناع في ذلك لخلوه من المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة
المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد في كل

ما لا يتصف بالعظم والامتداد في جهة اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة
وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه
في تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض
وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكلما اتصف بالعظم
والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا كان بديهة العقل حاكمة
بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في
شيء خال من الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل
وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان
اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة
لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست متصفة
وكذلك الصورة الجسمية فان اتصافها بالا فيها من المقدار ولكنها مستلزمة
للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزام كون الكل ليس باعظم
من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون
جهة اخرى ان كان من الجهة التي ليس له من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا ان امتناع
التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص
ان يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا
البعد المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك في ان هذا الشخص الواحد
الانساني هل هو واحد بالحقيقة او اشخاص متعددة اقول فيه نظر لان القائلين
بان المكان هو البعد انما يقولوا انا اقمنا البرهان على ان ههنا بعدا مجردا في
منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بانه
ليس الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز

بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل حكمنا بان هنا موجودين
احدهما الهيولى والآخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو
البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان
الى مكان آخر فيلزم ان يكون له مكان فننقل الكلام اليه ليلزم ترتب الامكنة
الى لا نهاية وهو مح لما مر في ابطال التس ولان جميع الامكنة الغير المتناهية
لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان
فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها
وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك مح واما ان لا يكون قابلا للحركة
فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد والبعد لازم له المنافي
لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء منافي لذلك الشيء اقول يمكن الجواب
بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التس قوله يلزم ان
يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب
فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان
قبول
وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا
يلزم التس وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير
واجب كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده
عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا
يحل في المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض
في المحل اختصاصه بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان
لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو

قوله وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون اقول عدم تبدل المكان ملزوم
لثبوت المتمكن فيه وهو يجتمع مع تحركه مع تحرك المكان اذا تحرك
في السرعة والبطوء والاخذ والانتهاء فعلى هذا لا يلزم اجتماع
الضدين وايضا يندفع ما قيل من انه يلزم ان يكون ان ان
محفوف بكرباس اذا سافر لزم ان يكون ساكنا
ويلزم ان يكون الحوت اذا كان حركته مساوية
لحركة الماء ساكنا فتفطر

له بسببه البعد بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم
بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد فلا
يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان
النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتناقضت
الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان
ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا لتناقضت احكام الجسم الواحد
في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن
بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه
يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية
او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور
وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة فيلزم ان يكون
ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون
او نفسه ولان تبدل لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاول بان تبدل
الامكنة اذا كان ناشيا من المتمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره
كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك
بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كراكب السفينة
والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها حقيقة
ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه
اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس بحيث
لم يبق جزء ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون
ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري

اذا الحركة حركة ب وية بحركة الماء ثم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان
يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل
آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا
فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط ليس له مكان اذ لا
يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها
والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان
الطبيعي للاجسام قالوا انا نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه
لكان ذا مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون ذا مكان وحكموا
بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما لهم نسوا ذلك وانكروه
حين الجئوا اليه فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما
ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية
التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما
نصفاه المتمايزان فيجب ان يعرض لهما من كونهما فوق الارض وتحتها
انهما يتبدلان المكان ولهما نقلة من مكان الى اخر فلذلك جميع اجزاء المتحرك
بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس
وساير الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله الا يرى انها تارة فوق
الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت
هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ويتبدل
بسبب حركته الوضعية مكانا بآخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة
اجزائه فوجب ان يكون هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان لهم ان
يخصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان ذا مكان بالاجسام التي لها

مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة
ان كانت مفروضة فلا تعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة
بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم
من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة
الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما
يعلم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي
خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملاه الهواء لم يبطل والسطح الذي
كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي
لم يبطل دون السطح الذي هو بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك
بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال
الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل
المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا
موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا
يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق
محيطه بمقعر الفلك كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما
يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا
يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح
المعدوم في حالتي حركتي الخفيف والثقيل ومنها ان المكان يجب ان يكون
مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان بالكلية فيجب ان يكونا متساويين
واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة
اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة

[illegible]

واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع
ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد
انتقص [illegible] الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحادث وايضا
زق الماء المملوء منه اذا صبت عنه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء
بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن
الذي هو الماء اي السطح الباطن من الزق بحاله ومنها ان المتمكن مالي لمكانه
منطبق عليه كما مر آنفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من
المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من
المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه
مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان
المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلثة
بان معنى كونه ماليا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر و
معنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لان كل جزء من حجمه ملاق
لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القايلون بان
المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان
يخلو المكان عن شاغله وعليه المص والباقون منهم مع القائلين بالبعد
المجرد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والاول احتج لو تحرك ذي
احتج
المعاوق حركة فيه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما اجمع اي يكون
بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك
الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض
حركة جسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم



نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون
في زمان اكثر لوجود العايق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركة تلك
القوة بعينها في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته
الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ
اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان
الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة
المحركة لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة
وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق و
كل دائم فرض الحركة بانا
زمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم امكان
قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يكون لو لم يتناه القوام
في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب
قوام على نسبة زمان الخلاء والملاء وعدم الانتهاء مم ولو سلم فلم لا
يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وح يقوم
الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم
عدم التوقف اليه فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على
وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب المقدارية
والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار
اقول
الى آخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية واقول اما ثانيا فلانه
لا يخلو اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا
يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في
المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة

الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة
لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان
معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان
الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العايق
كهي لا معه وان لم يكن يبطل نسبة لا كلام في الان حاصله ان الخلاء اذ لو كان
ممكنا لم يلزم من فرضه وقوعه مع الامور المكشوفة لكنه يلزم من فرض وقوعه
مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا
اجتماع تلك الامور اليه ممكن لتساوي زمانه ذي المعاوق وعديم المعاوق
وانه محال قطعا فالخلاء محال واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن
الحركات ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى تلك الجهات الثلث اعني
الحركة في الملاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان
دليلكم وهذا الاعتراض ورده بعض المتاخرين بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها
يستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فمجموعهما واحدة المعاوقة ويختص بالمعاوقة
فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان
المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من
ذلك اليه ولا يلزم من ذلك المحال المذكور والمقدمة للجواب منه مقدمة هي ان
كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطؤ لانها لا محالة يلون على مسافة
وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت الحركة نفسانية اي
صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحد النفس حالها من السرعة و
البطؤ بان يتخيل طلاية حد منهما ويبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد مترتب عليه

الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها
من السرعة والبطؤ الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور
لها بالملاية وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها
يكاد يحصل الحركة في غير زمان لو امكن واذا لم يكن ذلك فاحتاجت الحركة
لما يحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة
واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض
اتحاده فلا بد من امر آخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء
ما في المسافة من الاجسام فيجب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت
حدود الحركة سرعة وبطؤا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة
الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضاء
ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس لتان هما مبدأ
الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي
ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت
الحكماء على احوال الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا
امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا به الميل الطبيعي
في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن
الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي
شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ شيئا آخر لانا بينا ان الحركة
يمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له
لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعي زمانا لانها
لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ في زمان كانت بحيث اذا فرض

وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لامحالة اسرع او
ابطأ من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد
منهما هف والحاصل ان الشارح يخص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية او
القسرية ثم يدعي ان تينك الحركتين لا يكونان خالية عن حد ما من السرعة و
البطوء الا بسبب العاوق فاذا فرضنا الحركة مجردة عن العاوق كان هذا
فرضا للحركة مجردة عن السرعة والبطوء ثم يضم اليه ذلك ان الحركة بدون احدهما
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا لينتج ان الحركة مجردة لا تستدعي
شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا
وبسبب المعاوقة زمانا آخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع العاوق يستدعي
زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي
من غير ان يكون للمعاوقة مدخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة فيها
في الاستدعاء تستدعي زمانا آخر وهذا المعنى لا يقتضي ان يكون الحركة لا مع
العاوق مستدعية لزمان والعجب منه مع كونه علامة في التحقيق وعالما بالتدقيق
انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع وقد
انه مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا واما النوع
فهو ان قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان اراد انا لقاسر في الحركات
الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلما كان المحدود هو القاسر
لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوءا في تلك الصور
الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن
العاوق يقتضي قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطوء وهو محفوظ في
لا يتفاوت ... الصور الثلث ثم يزيد ذلك الزمان بسبب العاوق ويتفاوت بحسب تفاوته

وان اراد ان القاسر لا تفاوت في سائر الحركات القسرية اينما فلو كان
هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء فذلك
ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك
لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر آخر يعاوق المحرك في
تأثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حد ما والحركة ايضا ممنوع فان ذلك الامر
الآخر هو الميل قال الشيخ في شرح الاشارات ان الحركة لا ينفك عن حد ما
من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وكيفية
قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة فما هو سرعة
للشيء بالقياس الى شيء آخر هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة
ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة
شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة
والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم
الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي
الطبيعة في الكم اعني الكبر او الكيف اعني التخلخل والتكاثف او الوضع اعني
اندماج الاجزاء وتشتتها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام
صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا
ان ذلك الامر الآخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تأثيره فلا نسلم
انه مانع المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا آخر غير القوام
كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع
قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى السفل ويعاوقه
في الحركة قوة المغناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس

ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله
لان ذات الشي لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعاوقه عن اقتضاء ذلك
قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس
واحدهما يقتضي الحركة الطبيعية والآخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكان يثقله
وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان
حاصله بعد التلخيص ان الحركة لابد فيها من معاوق تحددها لها من الاسراع والابطاء
والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق
خارج ايضا وذلك يتحقق في الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء
الحركة فهذا المنع متوجه الى المقدمة القائلة ان الحركة الطبيعية لا يتصور فيها
المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف في تحديد حال
الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية
على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي
فيه تحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله
وكذا القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر آنفا
وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق اعني على مبدأ
الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي من قوام ما في المسافة كاف في
تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية
فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع
الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية
ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها تقتضي قدرا من الزمان فقال ان
الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان تقتضي

التلخيص

اعني على م

الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان
ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا
مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة والبطوء
وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال
وما يتوهم من ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة اجزاء موجودة في الخارج
وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقام او بين ان وقوع
الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب
نفس الامر وانى له بيان ذلك اي بيان امكان وقوعها فيه لا بحسب
التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر
فكلا لجواز ان يكون الزمان الذي تقتضيه ماهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل
بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان مدفوع بان العقل
يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء
الزمان الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء
الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة
وهو في نفسه ايضا مسافة فيحكم بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع
في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة بالفعل للزمان فلا تقتضي الحركة لذاتها
قدرا معينا من الزمان بل تقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة
للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها
ولان كل واحد منهما مقصد للاشارة الحسية شرع بعد الفراغ عن مبحث
المكان في مبحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة
وليست منقسمة في مأخذ الاشارة لما ذكر من انه طرف الامتداد الحاصل فيه

وهو بط لان نصف تلك الحركة واقع في
نصف ذلك الزمان م

حاصله انه لا يلزم الا ان يكون لتلك الحركة اجزاء موجودة
بالفعل وذلك لان جزء الحركة وان لم يكن موجودا
بالفعل بحسب انه جزء لكن [illegible] موجود [illegible]
[illegible]
جزء الزمان ان وقوع الحركة [illegible]
يمكن ان يبين ان وقوع الحركة [illegible]
الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة بحسب نفس الامر [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
ان المتحرك في اثناء الحركة [illegible]
يمكن سكونه [illegible]
الآن المفروض في اثنائه [illegible] الزمان [illegible]
فيه فيقع الحركة في جزء ذلك الزمان

[illegible]

فاما ان لايكون منقسمة اصلا فيكون نقطة او يكون منقسمة في امتداد
آخر فيكون خطا او في امتدادين آخرين فيكون سطحا وطرف الامتداد
بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة
يسمى جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او
السطوح وهي قائمة بالجسم متحركة بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة
للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا
الفوق والسفل ايضا متبدلتين اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات
التي تكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم
الآخر وحركة الجسم الآخر الى جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في
جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما وخروجه
عن مكانه وذلك غير ممكن والالم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان
مثلا انما يتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى
جانبيه فاذا استلقى على قفاه صار ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعفهما
فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول
فيها وبالاشارة اشارة الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا
وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى
الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر الفرق
من الفرق بين المكان والجهة فقوله مقصودة بالحركة للحصول فيها و
ان الصواب ان يقول وصولا اليها او قربا منها ~~والطبيعي منها فوق و~~
سفل او قربا منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداها غير متناه الجهة
على قسمين قسم يتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف

وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى
المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله
وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا
لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من
فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالعرض والجهات المتبدلة
بالعرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم
امتدادات غير متناهية فيكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات
ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو
ان الانسان يحيط به جنبان عليهما يدان وظهر وبطن ورأس وقدم
فالجانب الذي هو اقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه
واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا
وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما
ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في ساير الحيوانات
ايضا ثم عمموا اعتبارها في ساير الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة
على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة
متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا
ان امتياز بعضها من بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم
فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم
بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته
بالقدام والخلف فالاعتبار الخاص يشتمل على الاعتبار العام مع زيادة في تقاطع

عرض قامته باليمين والشمال وطرفا
الامتداد الثالث يسميهما باعتبار د

الابعاد على قوايم فان العامة غافلون منها فان امكن تطبيق اعتبارهم عليها
ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات
واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل في سطح
بل نقطة واحدة امتدادات غير متناهية **الفصل الثاني** في الاجسام و
هي قسمان فلكية هي الافلاك بما فيها من الكواكب وعنصرية هي العناصر بما فيها
من المواليد الثلث اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية
فالكلية منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك اخر تسعة واحد
منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش
محيط بالجميع ويسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك
الكواكب السبعة السيارة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا
ان تكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية
السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت
تتحرك بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر وكذا
وجدوا الكواكب السبعة السيارة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة
بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك تسعة
واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان
يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المص ان يكون الافلاك ثمانية
بان يسند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها
نفس تحركها كما قال صاحب التحفة لما بعث به امر الله قلت فيجوز ان يكون
سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل و
يتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها بالحركة الاولى واخرى بالبعض تحركها

الحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة
دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فالحقيقي
وائن على ويشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية ينفصل
اليها الافلاك الكلية على ما ولهم عليه ما شاهدوا من احوال تلك
الكواكب من السرعة والبطؤ والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف
والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة
الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل واحد منها النظام المخصوص ابدا
كل حال لا مثلها وما يحق ان الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة
ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام
على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع
ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال غير ما بل يكون ابدا متحركة
حركة بسيطة في الجهة التي تحرك اليها الى غير ذلك من المسايل الطبيعية والالهية
التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم تبن
على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك
الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك
كالحيتان في الماء يسرع ويبطئ ويرجع ويقف ويقيم من غير حاجة الى تلك
الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات
للزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست معلومة
اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات لمعنى
لاسباب اخر غير ما ذكر واقليس شي ادمنه وعدم الاطلاع على مسايل
هذا الفن ودلايله فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عنده

مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات
الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات البدرية
والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس
وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف
انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار
ونفي تلك الاصول المذكورة فان القادر المختار وانتفاء تلك الاصول ثبوت ؟
لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات
الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار
بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند
الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينور وجه
القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز
الاختلاف في الحركات الفلكية وساير احوالها يجوز ان يكون احد نصفي
كل من النيرين مضيئا والآخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث
يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام
وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض وذلك على قدريهما اذا كانا غير
تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم
مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة
القمر نوره من نور الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان
بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في المعلومات العلوم
العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت
بعد خروجنا عنه لم تنقلب اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية

مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير
ان يكون المبدا موجبا ايضا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية
فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القايلين بالايجاب من
مثل استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور
في شبهة القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم
الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به
العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة
وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتناء عليها فان المذكور
فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات
حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ لما هو
الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس محدب الممثل على نقطة
مشتركة وكذا مقعره لمقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في
الفلكيات فضل لا يحتاج اليها وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك
الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر
بعدا واعظم مدارا ابطا حركة من الكواكب وان يكون الشمس
واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد
الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد
عنها اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها
على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون اختلاف حركة الشمس بالسرعة
والبطء اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم
باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف

انّ بحه

على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب
هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه يمكن
ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجه الاخر فلا يتصور
التوقف فيه وكيف لا انهم يختاروا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال
تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه يتيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك
الكواكب واتصال بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا والجيد يطابق
الحس والعيان مطابقة يتحير فيها العقول والاذهان ومن تامل في احوال
الاظلال على سطوح الرخامات شهد ان هذا الشيء عجاب واثنى عليهم بثناء
مستطاب في تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون وفيه نظر اما
اولا فلانه صرح في ان الافلاك الجزئية انما يكون في تداوير وخارجة المراكز
وهذا خطا اما اولا فان من الكواكب الجزئية للقمر جوزهرا ومايلا وهما فلكان
موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة
وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة و
لكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز
فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان موافقا المركز على ما مر
فعدد الافلاك الجزئية يصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة
يرتقي الى خمسة وعشرين في ما ذكرنا نعم لو لم يعدوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا برأسه
بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا لتعلق نفس تحركه تحركه الجوزهر ان
كانت تلك الكرة جزءا من الفلك كما انتهت غير معدودة في عدد الافلاك
وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا
الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الممثل ويسمى

بالجوزهر ايضا مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب فلك الثاني
من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فتلك الكرة يجب ان يعد في الافلاك
وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك
الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية ولم
ماذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين
اي اثنين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا
مواضعها طولا وعرضا والاغير المرصودة من الثوابت فغير محصورة والكل
اي الافلاك باسرها بسايط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة
للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان
يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة
انما تحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون الموانع الطبيعية لتلك
البسايط متجاورة بحيث يكون تلك البسايط مجتمعة معا متلاصقا بعضها
مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت
حال التاليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية
مع احيازها التي فيها حال التاليف متساوية في البعد من مركز العالم و
ينتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها
لا يقال المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعم من الحركة
الاينية فان النقطة الجوالة من النار مثلا على الاستدارة متحركة حركة
يخرجها من مكانها فيكون متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم
المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة
واما حركة الجوالة ونظايرها فانما تسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا لانا نقول

الفلك انما تحدد جهتي الفوق والسفل دون سائر الجهات فاذا تحرك جزء
الفلك من مكانه التربيب للامكانه الطبيعي على دايرة مركزها مركز العالم فهو
لم يتحرك الا الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما قبل فان تسليم تلك
الحركه مستقيمة ممنوع سلمنا لكن لم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل
الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما
يمكن بحركتها الى احدى الجهتين الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة
قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال ان يتحدد الجهة قبل وجود
الاجزاء فيلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا
الدليل قد اعترض عليه بانه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني
الفلك الاعظم دون ساير الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات
الفعلية اى الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اى الرطوبة
واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كل منها منشأ للفعل والانفعال
لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال
في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان
بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا الفلك لا حار ولا بارد
لان هاتين الكيفيتين يوجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا فيكون قابلا للحركة
المستقيمة فيجب تحدد الجهات قبل الفلك وهذا الدليل لابتنائه على
تحدد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها
متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد فليس فيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل
مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجها الى جهة والمستدير يقتضي صرفه
عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما

فيه حركة مركبة كما له دحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة
والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية
للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان الحرارة والبرودة يوجبان لمحلها
ميلا صاعدا او هابطا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فيجوز
ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة للخفة
كما ان البرودة علة للثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان
عليهما قلنا قد يتخلف الاثر من العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب
الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها
غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة
لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد
في اثبات ان الفلك ليس بحار انه لو كانت الافلاك حارة لكانت
في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو
مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكان ما تحت
من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين
في عالمنا هذا ايضا لان تسخين الشمس دون السموات التي هي في غاية الحرارة
مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي
والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك
الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا ولئن سلمنا كمال
قوة حرارتها قلنا اثر السخونة منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية
مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست
من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشيآء

متقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس
وليس للافلاك الحارة بالعرض اشعة يعتقد تسخينها ايضا كرة النار تامة
عندهم ومحيط بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار
حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية بعيدة جدا ولا يتصور معاوقتها
للافلاك المسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث
الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس
لان الرطوبة كيفية يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركه واليبوسة كيفية
يقتضي عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر
الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم
يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك و
الجواب انكم قد عرفتم الممنوع ايضا ولوازمها اي خالية عن لوازم تلك
الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والالزم قبولها الحركة
المستقيمة الجواب منع بطلان التالي كما مر شفافة لانها لا تحجب عن الابصار
ما ورائها من الكواكب هذا انما يتم في غير الفلك الاطلس واما العناصر
البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار
وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان
كان يقتضي طبايعها الكروية لكن غير النار منها خرجت عن مقتضى طبايعها
اما الارض والماء فذلك فيهما ظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة
اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما يصل
اليها بالتدخين والتسخين عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية
والانفعالية وجه والعناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة و

ويبوسة ولم يجد ما اشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة
او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد
فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع
بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء آه
وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على
الظاهر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي يلينا بالوجدان و
التجربة والتفتيش عنها لا البيانات القياسية وضبط الاحتمالات بالاستواء آه
العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام من حاول حصر
البسائط العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الذين
لما تخشوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتديا
من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ولم يجدوا هذه الاربعة متكونة
من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات
هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب
عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط
وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي يسمون بارده واجبا الاربعة م
على عدم العناصر ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا
لان حرارته في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديدة وغيره ولا شك ليست م
ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حدود لا نهاية لها فان
اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم
الترجيح بلا مرجح فمردود ظاهر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان اقول م
لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود

عنصر او احد افلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يقال يجوز ان يكون
فعل طبيعة عنصر واحد في مادة مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان
البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادة متشابها غير مختلف لانا
نقول هم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال
الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها ينقلب الى
الملاصق والى الغير بتوسط او وسايط اى كل واحد من العناصر الاربعة
قد ينقلب الى ما يجاوره كانقلاب النار هواء وبالعكس والهواء ماء و
بالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ست صور لا يزيد عليها الانقلاب
الى الملاصق المجاور له وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بتوسط واحد كما
تنقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهي اربع صور
يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بتوسط واحد واما بتوسطين كانقلاب
النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنا عشرة حاصلة
من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات
التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن المشعل
لو بقيت لرئيت ولاحرقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا انطفت
هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وتسخنه الطرق
التي يدخل فيها الهواء الجديد ومن قال جاز ان يحصل لكن الهواء
بحركته قوة يفعل عمل النار من الاحراق كما في السموم وهي ريح في غاية
السخونة ينضج بدون الحيوان بلا نار فقد كابر فيما يجزم به العقل بالمشاهدة
اذ قد يحدث هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان
الطاس المكبوب على الجمد يركبه قطرات الماء كلما مسحتها حدثت اخرى

فكذلك القطرات لا يخلو عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فهو
على سبيل الترشح وليس كذلك لان الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو
كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ
في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس وذلك
اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذلك هو المطلوب واما بان
يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس وينزل
منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء
المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة
الهواء اياها لم يتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء
الذي يليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت
فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا
يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة
الهواء تبخرها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد
امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخي ازمنة حدوثها والكل
خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على
بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها
في مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التساوي فيلزم نفادها و
انقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء
بحالته الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه
يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بجواز ان يلحق تلك
الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فيجوز الماء دائما

انتفاء باخر رسیدن وتمام شدن

فلا يلزم شي من تلك الامور الثلثة وثانيها بانه يجوز ان يتحرك الابعد لملا
مكان الاقرب في زمان حركته لملا الاناء مثلا اذا تحرك لملا الاناء ما كان
على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى ما كان على مكان هو
بعد الربع وهكذا فلا نفوذ ولا تداخل ولا تراخي في زمان النزول وثالثها
بالنقض بوجهين الاول انه ان كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب
الهواء المحيط به ماء للزم ان يصير الهواء المحيط به كذلك الهواء الملاان تجري
الماء جريانا صالحا والمشاهد يكذبه والثاني انه لو كانت برودة الاناء
سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يترشح الندى جميع سطح الاناء
بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال
القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات
متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته
تعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه بكيفية لشدة تكيفه بها و
يحفظها بطيئا ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات
الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يبقى الهواء
المحيط به والماء لضعف تبرده وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة تحيل الهواء
المحيط به عن برودته سريعا فلا يبقى الهواء ما دام على سطح الاناء ماء اما
اذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد ذلك الى و... بانه لا يلزم
من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء
منه ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد والمحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان
لم نعلم وايضا قد يكون ... في قلل الجبال فيضرب القمر هواها فيجد سحابا لم
ينسق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم ترى ذلك السحاب

١٨١
يهبط ثلجا ثم يصحى ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان
وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل الساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض
الامام على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ~~ليس باعظم من تبريد الهواء للهواء~~
ليس باعظم من تبريد الاراضي الحجرية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي
تحتجب الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا
لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد
ما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر
الا ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم
شرط او وجود مانع لم نعلمها بالتفصيل على ما مر آنفا في جواب النقض
الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث يتلطف بالكلية
يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه
الجارية الى الترب بحيث يصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند
ما تحلل الاجسام الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل والاكسير
ولا تبين امكان الانقلاب بغير الوسط يعلم امكان الانقلابات بوسط
او وسايط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها بما يكيفه
بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بطريق الاولى و
المناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار
التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة في
هذه النار ناشية عن خصوصية التركيب لا عن الجزء الناري الذي فيه
بعيدة عن الانصاف بابه لانها مغنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور
لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبات لان النار اذا اثرت

ثم جسم مركب يصعد اجزاؤه اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها
لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها
اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان
الاستحالة الى العنصر الموافق اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك
بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة
الرطب اليها بسبب برد المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا
اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها بسرعة واجيب بان الحطب اذا كان
فيه برودة يقتضي عسر الاستحالة اليها ففي اليابس يبوسة يقتضي ايضا عسر
استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها
من الحطب الرطب والتجربة يشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول
للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء
فما الدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال الفرق بين المتنافيين
واحديهما تجويز كون الحرارة في النار التي تلينا لاجل المخالطة بالهواء الذي
هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي
هو رطب حيث عد الاول خروجا عن الانصاف دون الثانية لانا نقول
المتخالفان في الكيفية اذا اختلطا تنكسر كل من الكيفيتين ويحصل كيفية متوسطة
بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء
لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر
بالعكس واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها
اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل
الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها تكون

منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال
ايضا ان الصاعقة يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة
في السحاب وهذا اظهر قوليه وايضا ما حكاه من ان الصواعق تشبه الحديد
تارة والنحاس تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة
الشبيهة على ان هذه الاجسام في معادنها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع
عن النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ في الشفاء فتفسيره بما لا لون له ولا ضوء
له سهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه
والشعاع كيفية يقتضي ظهورها كما هي ثم كيفا ورؤيته والاول هو
شعاع النير والثاني هو شعاع البصر بعض ان النار الصرفة التي هي كرة
مماسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها لا يستر ما وراءها من الكواكب واما
النار المضيئة التي يلينا فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست شفافة
لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لمنعه نفوذ الشعاع البصري
فيه ولانها يقع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح آخر وما ذلك
الا لمنعه نفوذ الشعاع المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع
فليس بشفاف فان تحقق انه في اصول الشعل يوجد نار صرفة
لقوتها وتمكنها في احالة ما يخالطها فهي ارض يكون شفافة لانها ح لا يقع لها
ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الات الرصد
الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن
مصباح آخر متحركة بالتبعية لحركة الفلك بل لا حركة ذوات الاذناب فانه
قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانماية هجرية والشمس في اوائل الميزان ذات
ذنب يقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معه لا يفارقه ثم بعد مدة

ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت يضيء جرمها
ويضعف ضوءه حتى امحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد يحدث الاكليل في الجهة
المذكورة فدر رمح وفيما شاهدناه دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير يتحرك
بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب
على موازات المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال عن المعدل
وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانها على ما شاهدناه انما يتحرك كذلك
بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك يتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات
خاصة تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه واستدل
بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك
المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة بتحرك الحركة مكانه بطأ والا لزم ان
يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم لان ذلك في
الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة اذ لا يخالطها
منها مع الهواء عدوها في طبقات الهواء وقوية على احالة المركب
قيل قد يقتضي صورة بعض المركبات لئن لا ينفعل بتاثير النار كما يروى عن
الحيوان الذي يسمونه بسمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء
بالتسخين يصير هواء والهواء الماء ولا بد ان انما يحس برودته لانه ممتزج
بالابخرة اختلطت بعض الماء رطب لشهادة الحس شفاف اذ لا
يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما يمتزج من بعض النار
يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل وتتكون منها كواكب ذوات
الاذناب والنيازك وما يشبهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء
الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد لما يلحقه

من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض
ويسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ السحب والصواعق والرعد والبرق
الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع
المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة و
الماء بارد رطب لشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه
وما يتوهم من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما كما في الزجاج
يحيط بثلثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة والارض باردة لانها
لو خليت وطباعها ولم يسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لانهم
لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا يفي بذلك اذ لا يتم خلو الارض في زمان من
الازمنة عما يبردها ودفن الحجر لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذلك الا
لبرودتها بل هي ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة
الماء اشد وذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار
النحن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الا
يرى ان من امر يده على النار بسرعة سلمت وان امرها على النحاس المذاب
احترق مدفوع بانه يجوز ان يكون لها فيها يبوسة بالغة لشهادة الحس
ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم
فلاختلاف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو كانت
متحركة فاما ان تتحرك من الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان
الاول والثاني لزم عدم انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس والتالي باطل و
ان كان الثالث لزم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مبدأ ميل مستقيم وقد ثبت
امتناعه وايضا لزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمي بعينه

بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمى اسرع
من حركتها واما اذا لم يكن كذلك لزم ان لا يحس بحركة المرمى اذا توافقتا في الجهة و
يحس بحركة سريعة اذا تخالفتا واذا كان حركته ابطأ من حركتها لزم ان يحس حركة
المرمى الى خلاف جهة ما رمي اليها فاذا فرض شخصان مثلا وبان في التوة قدر من حجرين
مثلا ورمى احدهما الى جهة حركتها والاخرى الى خلافها لزم ان يرى حركتا الحجرين
كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطؤ والتوالي باسرها باطلة فان قيل ما
ذكرتم انما يلزم لو لم يشايعها الهواء في حركتها كالرياح الاثير فلكه قلنا
لزم ح ان لا يقع الحجران المختلفان في الصعود الى المرميان في الهواء من
سمت خط واحد على الارض بخط من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك
الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل
من ان للارض حركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول
لانهم لما رأوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة يومية الى المغرب
واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك
جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم استناد الحركات البطيئة الى
الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها
انها المتحركة بهذه الحركة وبسببها يرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان
السفينة في الماء متحركة والشط ساكن وان كان يتخيل حركة الشط الى
الجانب المضاد للجانب الذي يتحرك اليه السفينة والجواب عن الوجه
الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدا ميل مستقيم
وعن الثاني بان المراد بمشايعة الهواء هي مشايعته مع جميع ما فيه حجرا
كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شيء من المفاسد شفافة

اقول الحكم بتشفف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان
ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعل من قيل
ظنيا ان القمر وتغير الشفاف بالا لون له ولا ضوء كما لا يسعده الا اصطلاح
كانعلم من تقريراتهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب الهيئة
ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا اي رق حتى
يرى ما خلفه وثوب شف وشف اي رقيق و
جسم يشف شفوفا اي يحل لما بين طبقات الاولى الارض المخالطة بغيرها
التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية
الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات وهذه الاربعة
اسطقسات بهذه الاربعة من حيث انها يتركب منها يسمى اسطقسات و
من حيث انها تحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها يحصل بعضها
عالم الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات
انها اذا احلت بالنوع والانبيق يظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية و
هوائية بخارية واما النارية فلا يظهر منها الطبخ والنضج وقيل النار غير
موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالتقسير ولا قاسر هناك و
لا يتكون من غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية
اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط
به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط به بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت
بما يغيرها من الاجزاء الارضية والمائية فانها ينطفي فلا يبقى نارا والجواب عن
الاول ان الحركة كاسخان الشمس ونحوها اذا صارت غالبا على سائر الاجزاء صير
الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني

المركبات م
قوله اي اشبه [illegible]

ان ما قلناه التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض بين ان المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقة بالحركة فيكون مسبوقة بالزمان فيكون حادثة وما ذكره في الكتب انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة واما المتولدة فيحتمل الامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي من ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا ما يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا هو الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين في مرتبة حصول الكسر بها وهو مح وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فيتعين الكيفية في المادة فتكسر سورة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل هي المسماة بالمزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في جزء من اجزاء الممتزج مماثل الحاصل في الجزء الآخر اي

قال الحكماء الانواع المتولدة يجب ان يكون قديمة م

يساوي في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالمائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى انه يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فلانه يجوز ان يكون الفاعل هي الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالبارد انكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا لم فان صورة الماء هناك يفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة العارضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فلان انفعال المادة هنا ليس الا استحالتها في كيفياتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية باقيا بحاله وقد يورد بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فنقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المخلص هنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة

الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان
الصورة انما يفعل بكيفيتها فهي لا يفعل ما لم يكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون
الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية
ومغلوبيتها على ما يظهر من تغيير العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية و
حدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة
من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق ان لا فعل ولا انفعال بين
العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معدة تام
لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة
من المبدا على تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة
في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يكون
انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد كما انعدام
الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير الصورة في تلك الكيفيات فاندفع
الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا وكون المعدوم مؤثرا و
رد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل
وانفعال يكون متفاوتة في الاستعداد فليفض بكيفية متوسطة متشابهة
في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية للمادة الاخرى لا يتصور الا بانحطاطها
في كيفياتها مستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة فينتقل الكلام اليها
فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر
هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة
مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار
سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل ذلك

بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد كسر
سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك
لسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج
بالماء الشديد الحرارة فانه تكسر سورة حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع
من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع منهما
ذكر من المحذور على كل واحد من شقي الترديد اما من الاول وهو ان يكون كل كاسر ان
معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسر في حال حصول الانكسارين لان
الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر
باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج
بعد حصول المزاج واما من القسم الثاني فلانه لا يلزم ان يستحيل ان يصير المنكسر
كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد يكسر سورة غيرها على ما بين
في الاستشهاد اقول ولا يخفى على المتامل العارف معنى انكسار سورة
الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف
وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة
ان المحذور اللازم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون
الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر
حال وجود الاثر معه ومتى ابقيا في تلك الحال لم يتحقق معنى الانكسار وان كان
احد الانكسارين متقدما على الآخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة بالانكسار
موجودة بعد انعدامها ليصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها
فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة
حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة

اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التى انعدمت عن الماء بالانكسار فيكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب ههنا يقتضى لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها الا ان الحرارة الكاسرة بينها عن مقتضاها الا انا نقول فى ملزم الدور لان البرودة الزايلة لا يعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة الا بعد عود البرودة الزايلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزايلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسايط اشارة لابطلان مذهب اخر حدث فى زمان قريب من زمان الشيخ قال فى الشفا لكن قوما قد اخترعوا فى قرب زماننا هذا مذهبا عجيبا قالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة ويلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج حينئذ بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القايل ان الموجود فى جميع الامتزاجات بين المتخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة فى الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم ينهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبنى على

القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبنى على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير بل تتكون هناك وكان من المتقدمين من ينكر ذلك كانكساغورس واصحابه القايلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير فى الكيفية وفى الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شىء منها صرفا بل هى مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية كاللحم والعصب والعظم والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويرون انه عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازاء هم قوم يزعمون ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقابلان فانهما يشتركان فى ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار تارة يخالطه ويعترف فى احدهما بان النار برزت من داخل الماء وفى الاخر يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شىء عن لا شىء واستحالة صيرورة شىء شيئا اخر والشيخ لما فرغ من تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب بان النارية الكثيرة التى يحصل من خشبة الغضا ويتقد فى ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن فى الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التقدير بوجودها بالفعل فيها وجود الابرز والرض والسحق ولا يدرك بالحس

والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة
الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الناشية في الزجاج اذ لو
كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا
اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والابصار لما في باطنه واعترض
الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون بكثرة
الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم
لا يجوز ان يكون هيهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن
الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية و
هو خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المص بان الاجزاء النارية التي في
الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة للمزاج فان قالوا انه لا ناقضوا
مذهبهم والالزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني حجة امور من المشاهدات
الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة
الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمدلوك والهوى
ايا يابس الصلب الذي يابس مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين
فان المدلوكة منهما تحمى بل تحترق من غير نار دخلتها وهو ما يغلب عليه الارضية
وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالعصر رقيقا متخللا كهواء الكير بالحاح
النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة لان الحركة
الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله تقتضي السخونة ايضا وكالمخضخض وهو
الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا الثاني
ان الماء كيف ما يتسخن اذا نفخ في اناءين احدهما مصمت اي مستحكم
الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة

كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في الماء لوجب ان يسخن
الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك
الثالث ان الاناء المصمم المغموم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن
تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به
منه اذ التداخل محال وليس كذلك الرابع القمقمة الصياحة اذا ملئت ماء و
سد راسها سدا احكاما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر
ما فيها نارا ويصيح صيحة عظيمة هائلة تنزعج عنها الدواب لحدوث السخونة والنار فيه
داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة
والكون معا وهذا ان الاخيرة لان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد يبرد ما
يوضع فوقه والاجزاء البارده لا تصعد بالطبع بل تنزل ولا تاثير هناك فاذن
هو الاستحالة ثم تختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال
قالوا ان العناصر المتعددة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها و
استقرت على كيفية وحدانية صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدا
الذي هو واحد في الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان تفيض منه عليها
ما يحفظ تركيبها ويقيمها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق
بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك
تتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد بالنسبة الى الاعتدال فيتفاوت محالها
في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فتتفاوت الصور الفائضة عليها
كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف
الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة وما كان اعدل
واقرب منه الى الاعتدال والوحدة فاستحق صورة اكمل واكثر اثارا او الحيوان

اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات كما يشهد به صورته اكثر واشبه بالمبدأ
الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية
لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل
تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو حد من طرفي
افراط وتفريط اذا خرج منهما لم يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج
يناسب اثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا
يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية
في الحرارة وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات
المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج محصور
بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين
الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين
امتداد يسمى عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة
الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان
بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان
هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه
بل ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان
هلك ايضا وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير
الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير
المعتدل واما غير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهي اربعة
[illegible] عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البرودة
فقط او اليبوسة فقط واما خروجه عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في

التضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة
واليبوسة او في البرودة والرطوبة فهذه اربعة اقسام ايضا فالخارج عن الاعتدال
ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه
متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع
لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا آخر منها وطبايعها داعية
الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول
الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل منها
مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع
اجتماع الاجزاء لاسباب خارجة بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء
في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء
ويتقاوم لتساوي قواها في الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها ثم يندر
وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل معتدلا او
كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتض سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع
غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي
لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان
احد بسايطه للزوم الترجيح بلا مرجح ولا مكانا آخر غيره والا لزم الخلا قبل
حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة منوعة تقتضي حصوله في
مكان بعض بسايطه واما لزوم الخلا قبل حدوث المركب فممنوع لجواز ان
يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان
كل واحد من افراده حادثا كائنا او مكانا قسريا لبعض البسايط
بالتخلخل قبل [illegible] الخلا وايضا نختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق

تحقيق ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما انما يتم لو دل على امتناع وجود مركب
يتساوى ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول
اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون
الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال
في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج من الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون
كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم
او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلنا من
كلام المتن وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط
الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شأن الاسد الجراءة والاقدام
وشأن الارنب الجبن والخوف فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة
والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الفرضي
والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة
وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون الخروج عن الاعتدال
في كيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس
واما في كيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد
وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على المعنى الاول لم يكن الموجود يكون
منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة تقسيما
لما يوجبه العقل في بادي الرأي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في
القانون ان المزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف
الى شيء وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني
يكون جميع الاقسام موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال

بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر
اللايق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك
كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج من الاعتدال الحقيقي
لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللايق لا على الاخرى و
اذا جاز ذلك فالخروج اما بكيفية او بكيفيتين او بثلاث كيفيات او بالكيفيات الاربع
جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات في اثنين
اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين
اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة
او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضرب في اربع حالات
هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس
والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة
واليبوسة فيصير اربعة تضرب في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث
ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين ونقصان كل مع
زيادة الاخرين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة
الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية
وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهذه ستة
لان الاثنين اما الفاعلتان او المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع
كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره
المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين
وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من
الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في

ان يكون صحو

او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة

الخروج

احدهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر
وكذا حصل اقسام الخارج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال
ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة
او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وفي اما ان يكون
الزيادة في كيفية او كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خطاء منه
لانه لما اعتبر في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج
بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فاتفق في ذلك الاحتمال ستة
اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي المزاج
مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال
المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه
النسبة ما دامت يكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون
اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر
الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة واذا كان ان تركب منه نوع ذلك المركب
فلا يتصور حصول بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما
ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان
المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف
فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي انما
كان الخارج من الاعتدال الحقيقي كذلك الفصل الثالث

الفصل

في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام وانجر البحث
عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا البحث بقية احكام الاجسام فقال
ويشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد

بكيفية زيادة كانت في الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج معا

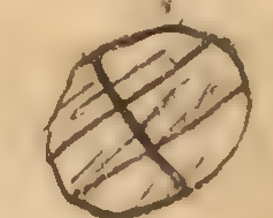
[illegible]

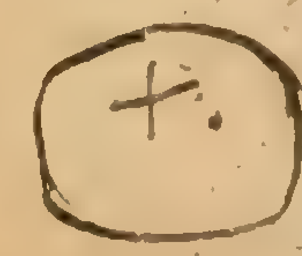
لوجوب اتصاف ما فرض له ضده بكونه مقابله مثلا مع فرض نقصانه عنه يعني
يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضده التناهي يجب ان يتصف بالتناهي
اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه
عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض
انه غير متناه يلزمه التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما
فرض انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان نفرض خطا غير متناه من
مبدا معين ونفرض خطا آخر غير متناه ايضا يبعد مبدا ذلك الخط بذراع مثلا
ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص
مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه
بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على
تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في
ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي
الزاوية وما اشتمل عليه مع وجوب اتصاف الثاني به هذا برهان آخر تقريره
ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى ما اشتمل عليه يعني الى البعد ما بينهما و
تلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا كان البعد ما
بينهما ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان البعد ما بينهما ذراعين واذا
امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه نقس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى البعد
بينهما ولا شك ان البعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا
ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد
الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع
بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني

بعد ما بين الضلعين الذاهبين لا الى غير النهاية معا وقد قيل في شرح هذا المقام
ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه
من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد
الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا
واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد
بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين
فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين

لب واتها البعد ما بينهما الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا

البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط
ترس مثلا بل نفرض محيط دايرة ونقسمه بستة اقسام متساوية ونصل
بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلاثة
متقاطعة وهي المحيط على مركز الدايرة هي اقطارها وتحدث عند المركز ست
زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقابلة لها وكل واحدة من تلك
الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط بها اربع قوائم
وقد قسمت هناك بستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة يحيط بها
ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان

ذكرهما المصنف اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما ب وبالامتداد هما
وذلك انه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين

المفصلين بخط مستقيم تحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع
زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان احد هذه اعني التي بين الضلعين ثلثي
قائمة ووجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة اعني الحادثتان الواصل




بين المفصلين ب ت وبين ل ت وهي ا ب قين لزم ان يكون كل واحد منهما ثلثي
قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية
فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتدا كان الانفراج بينهما ايضا
عشرا واذا امتدا مائة كان الانفراج مائة وهكذا اذا فرضنا انهما امتدا الى غير
النهاية كان الانفراج بينهما ايضا موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما
لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال وما اوجب كون الانفراج متناهيا وجب
ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض
امتدادهما بقدر الابعاد اقول ولا يخفى على المتامل ان كلام القايل الاول مما لا
يكاد يصح لان دعوى لب واه بين الضلعين والانفراج بينهما انما يصح ان لو
قيد الزاوية بانها بمقدار ثلثي قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي
الاضلاع وحيث لا تقييد فالمب واه ثم واتم بالبرهان السلمي وهو ان يفرض
خطين ينفرجان كساق مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما ذراعا
ذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين ذراعين على هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية
كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة اشبهته بالبرهان الترسي فقول القايل
الثاني واصل هذا البرهان هو الترسي محل بحث وان كلام المص لا يمكن ان يحمل
على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة
فيه الى القيود التي لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرنا في
شرح كلام المص بتلاتها انما يدل على امتناع لاتناهي الابعاد من جميع الجهات او
من جهتين ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة ولو جوز مجوز اسطوانة
غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول انه يبطل جميعها ان الانتجالة انما نشأت من
فرض امرين متناقضين كون وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل

الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين
نقطتين منهما فما بينهما ان بين تلك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما
محصورا بين الآخر وذلك الخط الواصل وانحادالحد وانتفاء التقسيم فيه
يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما
الاختلاف في العوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشعرية الى انها متماثلة
وهذا الاصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير
من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد
ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل
جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والخرق على السماء ثبت جواز
ما نقل من المعجزات واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم
ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد
يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاوصاف يلتبس
بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة
انما يصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل
ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم والاخذ بالظن وثانيها انها باسرها
متساوية في قبول جميع الاعراض فيكون متساوية في الماهية واجيب بانه
لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل
للصفات المزاجية وقصة ابرهيم عليه السلام جزئية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا
فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابرهيم كيفية عند ماسته
النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض
لا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل

على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام
باسرها متساوية فيه فيكون متساوية في الماهية واجيب بان الحاصل في الحيز
ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا
يدل على التساوي في الملزومات وقال المصنف في تلخيص المحصل الحد الدال
على ماهيته على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع التقسيم فيه ولذلك
اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم
ضرورة كالحيوان الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها يراد بها الطبيعي
والتعليمي والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع
لا تخالف المفهوم من الحد فالمصنف توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم
وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والضرورة قضت ببقائها ذهب
الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة
ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في
الذات بل ان كان ففي العوارض والهيآت لا بمعنى ان الحس يشهد ببقائها
باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض
وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا
مبنى على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على ان ليس
مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض
اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان
جاريا في الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحة افنائها فالتزم انها
لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال ذلك لانه قال بان
الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان

الفلاسفة ومذهبه ان الاجسام تبقى عند البقية فلا بد له من القول بانها لا تبقى كالاعراض وقال الامدي ان هذا النقل عن النظام غير معتمد فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم الناقلة الى انه لا يقول ببقائها حتى توهم ان معنى ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصد به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها

ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه اي ادعوا انه قاس اللون في الكمون يعني لما امتنع خلو الجسم عن اللون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف فانه اذا جرت العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ومنع القياس كلها على اللون والكون عن الجامع والقياس ثانيا بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان ظهر بهذا الفرق والامتناع الحاصل في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا

ويجوز رؤيتها بشرط اللون والضوء وهو ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام

والا لرأى الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونته في الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المص في هذا المذهب واورد الفقرة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بتلبسها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل العريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض بالكثير فحل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطول قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر

والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات حادثة متناهية فانها لا تخلو من الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهو ظ اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا السبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هنا واعترض الامام عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو ممنوع وان اردتم به انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي

حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية و
يكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة
محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية
كل واحد منها بالعدم ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات
على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون
الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة
الممنوعة اعني قوله الحركة تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك لوجهين
احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر منقضي ومن امر آن متصل لان الحركة لا بد ان
يكون منبسطة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتصل مسبوق
بالامر المنقضي وماهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي
ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ورد بان ماهية الحركة
حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المتصل باقية معها لان الحركة
لا ينقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المنقضي والمتصل
جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل منها فلا يلزم من مسبوقية المتصل
بالمنقضي الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد آخر منها لا مسبوقية الماهية
بغيرها من الماهيات وبهذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم
احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة
فيها وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بالعدم
ازلا فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل
والا لوجد في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في
الازل وهو محال ورد ذلك بان الازل ليس وقتا محددا ولا زمانا مخصوصا

اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع
النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتيب
بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس بعض شيء من اجزاء
الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك
الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في
كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن
ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة
بابطال السند الذي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين
ما سيذكره الشارح من انه لا نزاع على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول ان
ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة والسكون كاف
للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث ماهيتها فانه يستقيم له الدليل
على ان جزئياتها متناهية وبهاتين المقدمتين ثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام
على ما ستطلع مع انه ثبت حدوث الماهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان
الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا
كان مجموع جزئيات ماهية حادثا كان الماهية ايضا حادثة ثانيهما طريقة
التطبيق وقد عرفتها في مبحث ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان نقول لو كان
حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كحركة معينة مثلا الى ما لا
بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بمقدار متناه كعشرة دورات
مثلا جملة اخرى ثم تطبق الجملتين ويسير الكلام الى على ما مر وقد عرفت ان
برهان التطبيق انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا وثالثها طريقة
التضايف وتقريرها ان الحركة يجب ان تكون من اجزاء بعضها سابقة وبعضها

مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية لكانت تلك الدورات
غير متناهية والمكن لنا ان ناخذ من دورة معينة لا الى بداية له جملة فنقول
تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا يتناهى موصوفة بالمسبوقية
وليس موصوفا بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية
والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت
السلسلة فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون
عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه مح لانهما متضايفان حقيقيان
يجب تكافؤهما في الوجود وت وبيانه في العدد وان يكون بازاء كل واحد
من احدهما واحد من الآخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله و
اللازم بط اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله لما
مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا
الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر ان
القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم
على شرط اصلا بل كان ذاته كافية في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب
لانه لازم ذاته من حيث هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون
عدمه مح وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا
لكان القديم المشروط به اولا بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما
له ويعود الكلام فيه وفي صدوره من الواجب هل هو بشرط او بغير شرط
ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل
في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب
هف واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع

عدم شروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان
اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء بعضها
في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة
فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما
بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر فيصح ان يماس
بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من
البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب
ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نم ان السكون امر وجودي
بل هو عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم
ازلا جاز زواله كاعدام الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان
السكون هو الكون اي حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام
ماهية الحركة والسكون من امتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون
موجودا كالحركة وقد يتفصى عنه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم
احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل
كون لا الى نهاية واللازم بقسميه بط اما الملازمة فلان الجسم لا بد
له من كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر يلزم الاول والا يلزم خلو
ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم
الاول فلما بينا به حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق
التطبيق والتضايف وثانيها انا لا نم ان القديم لا يستند الى المختار وقد
مر الكلام عليه ثالثها انا لا نم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون
القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره من الواجب

لم لا يجوز ان يكون علة ما ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال
السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم
الازلي لكونه ممكنا لابد ان يستند الى عدم واجب من عدم الممتنع اما ابتداء او

كان الوجود الممكن الازلي لابد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية صح

بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني
العدم الواجب الذي انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات
الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي اخر ممكن من غير ان
ينتهي الى عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له
وذلك ليس بتسلسل محال واما تناهي جزئياتها اي جزئيات الحركة والسكون
فلان وجود ما لا يتناهى محال بالتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل اقول قد
حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمحال انما المحال ان
يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركة يمكن ان يكون غير متناهية و
جزئيات السكون ايضا اذ لم يجتمع في الوجود ولو صف كل حادث بالاضافتين
المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف
بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل آخر تقريره ان كل حادث موصوف
بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاضافتان
مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة
من الآن مرتين احدهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث انه
بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في
الوجود ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو متصف بها على المتصف
بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع
النزاع فيه بواحدة وذلك لان هو المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما

في العدة والحادث الآن مسبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية
سابق محض والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق متناهية
في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها
بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير
متناه معا وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنة في
تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك
في مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول
باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج احدهما بحسب العلية والاخرى
بحسب المعلولية والصرورية بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية
لان تلك الحوادث المتناهية لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك المتعاقبة صح
الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا
لم يوجد قبله كان حادثا فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض مثلا يه
الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة
بها ايضا غير ثابتة عنده فينحصر الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت ان
معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض باسرها
ولما بين حدوث الاجسام والاعراض اراد ان يشير الى اجوبة دلائل
القائلين بقدمها تقرير الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لزم
لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف
عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون
ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا
مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كان في الحادث

فظهر ان علم الاجسام والامور المادية ضروري والاعراض حادث وكذلك النفس ان ثبت المادية المجردة والاعراض القائمة بها حادثة لما بيناه والعقول والنفوس الفلكية ان ثبت الدليل على انها فالدلم المنفي بوجوده حادث باسرها واعراضها

ان الدليل صح
لزراده لا يعوض الاول ... الا موقع ... لم يشر

الاول ويلزم التسلسل والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية في الامور الوضعية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا واقول فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر آخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون حادثا او قديما فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي كون في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون وقت لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها لانه لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول في توقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث وان

كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه بتعلق آخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تأثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى تأثير يخصصه بوقت حدوثه وقيل لو صح دليلهم هذا لزم ان يكون الحادث اليومي مستندا الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر من غير نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذ هم يسلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة لم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني من المبدأ القديم بتوسط الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تسلسل الشروط المتعاقبة انما ~~الحوادث المترادفة~~ تلك الشروط عليها القبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له فتوقف حدوث العالم عليها قلنا لا نم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد من المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الا ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني فتوتر التسلسل ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون

التعلق

الدليل

الايجاد او مابه من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها
وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهو باطل فوجب ان يكون المبدا
المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل
يتجه عليه ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة
او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى
غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل
في الحوادث الذي يخالف راي المتكلم والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد
شيئا الا اذا كان هناك ما به يترجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد
مقدوريه بلا داع عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى سيرتهم جوزوا لا لامر
ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعو اليه ولذلك امكنهم القول
بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار و
تمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب
من السبع مع التساوي في جميع الجهات التي يتصور الترجيح فيها وفرقوا
بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من
طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف ولو جوزناه
انسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من
غير ذات متصف بالترجيح فليس كذلك بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته
لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان
يقال كيف يتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح احديهما
الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم
يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب وان قيل الارادة

واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة
ومن تبعهم وحدهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه
منزه عنه ورجوع الغرض اليه ممتنع لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا
الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد
ادعوا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا
يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في ذاته فلذلك نفوا الاختيار
بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار
بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا
تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة
قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة و
تسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها
لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند
الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نسلم
انهام ان المادة قديمة وما استدلوا عليه فقد منعنا مقدماته ولا نسلم ايضا انها لا
تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا
لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق مع المسبوق وهو
السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف و
اذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هي مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم
الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان
يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية
لا يستدعي الزمان فان اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض بتلك القبلية

وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث السبق واقسامه فصل
في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان العقل
والنفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد لشارك
الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات الباري تعالى من الامر المشترك وما به
يمتاز عنه وهو محال فضعيف لجواز كون المشاركة في العوارض لا سيما في السلوب
والاضافات لا يقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل
الحكماء على وجود العقل بوجوه من جملتها الاول منها ان الممكن منحصر في العرض
والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والعقل والنفس واول
ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر الخمسة
سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه تعالى بيانه اما
ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة
فلو صدر عنه لزم ان يصدر اكثر من واحد عنه والواحد لا يصدر عنه الا واحد فان
ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته
فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احد منهما هو الصادر
الاول فلان كل واحد منهما مشروط في تاثيرها بالمادة اما الصورة فلان
تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها
انما تؤثر بالآلات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها
على المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط
لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم تعدد آثاره ولا يجوز ان يكون
سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا يسبق المشروط في تاثيره بما فرض لاحقا على
ذلك اللاحق ولهذا اشار بقوله والسابق المشروط باللاحق في تاثيره اي

لا يسبق المشروط وهو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض لاحقا اي
المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون
هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو
المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون
علة لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر هو
العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة
لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا يصلح للتاثير فانها
القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية
التاثير اي كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات
ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه
باعتبار تاويل المادة بالمحل وقد يوجد في بعض النسخ بدل قوله والا
لما انتفت قوله لا لما انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله المشروط
اي المادة لو كانت هي المعلول لزم ان يكون سابقة على ما عداها
لان ما سواها من الممكنات يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بوسائط
والسابق لما انتفت صلاحية التاثير فلا يكون هي سابقة عليها او
وتلخيص هذا الدليل ان الصادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير
وغير العقل ليس كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى
والاستقلال به في الصورة والنفس وبالوجود في العرض لان
المؤثر مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك انا لا نم
ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته او
تعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض

لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية

الا انه يجوز ان يكون شروطا للتاثير فيتعدد آثاره كما جوزتم تعدد

اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه

واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد

تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة

وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا

نسلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي

المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من انها لا تصلح للتاثير فهو ممنوع ولو

سلم فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا

يجوز ان يكون هي المعلول الاول لا يقال ان الصادر الاول يجب ان

يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى

على ذلك التقدير علة مؤثرة في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة

الى ذلك الواحد فاعلا وقابلا لانا نقول هذا الامتناع ممنوع وقد تكلمنا على دليله

كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة فلم لا يجوز

ان تكون المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نسلم

ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة فلم لا

يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ومنع كون الصفة عين الذات

ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم

مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة مع جواز ان يكون

الصادر الاول احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل

هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات اولا للمكان

هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية ومنبعها في ذلك محلها وما حل

في محلها فيكون مجردا الا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس

لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا وهو المطلوب ههنا وكونه

مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نسلم ان جزء النفس لو استقل بالتاثير لزم

استقلال النفس به فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز

ان يحتاج الجزء الآخر في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج

الكل ولو سلم فلا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لما بعده

لجواز ان يكون واسطة مع انه يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة

ثم يصدر بواسطة البدن او الهيولى ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا تؤثر

الا بالآلات الجسمانية بل قد تؤثر بذاتها وبعض خوارق العادة كالمعجزة

والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فيكون مستغنية

عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو

الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة

في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول

هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الآلة وقد لهم استدلال

الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل آخر على اثبات

العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس لبعض اجزائها التي تفرض

اولا بما هو عليه من الوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي

للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من

الاوضاع واجبا لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جائزة

وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون في طباعها

ميل ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يمكن فيه طباعها الا الميل المستدير
ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدا فيها اذ امكان
الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا
قسريا فلا بد فيه من مبدا ميل طباعي ومع وجود مبدا الميل المستدير
في الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه مايق عن ذلك الميل بحسب الطبع
لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية لذلك الشي
ولما يعوقها عنه ايضا والعايق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة
المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده في الاجرام
الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه مستقيم اصلا وما فيه ميل ما لا استدارة
فقط لا يعوقان الحركة المستديرة ولما وجد فيه مبدا الميل وعدم العايق
فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان
تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طباعيا بالحركة فلا يكون
حركة قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا
يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم
يتركه ويطلب وضعا ويتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شي
وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة
واما الطبيعي بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشي وتاركا
له وان كان في وقتين لانه لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس
الحركة فيكون نفس الحركة دايما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها
يقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين ان يكون
ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة

المتحرك وارادته يستلزم التشبه بالكامل اي الذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل
لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب الممتنع محال وهو
اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون
للجذب او للدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك
محالان لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حالة ملايمة الى حالة غير ملايمة
وبالعكس والاجرام السماوية لا تنخرق ولا تلتيم ولا تتكون ولا تفسد
ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير عن حالة الى
اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملايما وبعضها غير ملايم
فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او
نيل صفاته او نيل شبه احدهما والا لما كان له تعلق بالمطلوب وعلى التقديرين
الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة
فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من
الياس عن حصول ما هذا شانه ويلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال لانها
حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او
طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب
الانقطاع وغير الممكن محال اي طلب غير الممكن محال واراد بالحاصل بالفعل
ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه
ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمطلوب ولا يجوز
ان يكون شبهها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبها غير
مستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ
ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول

مثـ[ا]بات غير متناهية يحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع
الحركة فيكون الملك موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية يحرك
الفلك فيخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل في كل وضع
شبه بالملك الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل
آخر فيزول الشبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز ان
يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا و
يثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا
انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها فيما
بيناه وثانيا وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكره وهو ممنوع فانا لا
نم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون
لمعرفته او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة في امتناع طلب المحال اي لا نم
ان طلب المحال محال وايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لا تقتضي
امورا مختلفة فان بعض الاجزاء تقتضي ان يكون بقرب القطبين وبعضها
يقتضي ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك
ترجيحا بلا مرجح وما يقال من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع بان نسبة
الفاعل الى الجميع سوآء وعلى هذا الاصل يبتني كثير من قواعدهم ولو سلم
فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم
جواز التنقل عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة منوعة مقتضية لوضع
معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء
بالنظر الى طباعها لا يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه
قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا باقيا خارجا عن طباع الاجزاء فيبطل

بنآء عليه هذا الاحتمال حصر العايق الخارجي بعينه في ذي الميل المستقيم والمركب
ثم ينتفع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز
زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اما اعتبر الوضع بالنسبة
اليه لان استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها ظ لا
سترة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت ممتنعة
بالنظر اليها وامتناع الحركة بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء
طبايعها العدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع
الاجزاء فلو لم تجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبائعها
هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الآخر
منه تحت فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات على حالها
لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعته
الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي
طبيعته التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات
طبيعة واحدة بسيطة فيما بالنظر الى طبيعتها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا
والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا بجواز الحركة عليها اذ المفروض ان
ما سوى الفلك مما لا يتبدل عن حاله ولو سلم فلا نم ان الفلكيات
لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع العايق الخارجي
ومن امتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم
في الدليل ولو سلم فلا نم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدا
ميل طبيعي ولو سلم فلا نم ان العايق عن الحركة المستديرة لا يكون
الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العايق ذا ميل مستدير

مبا ولهانة القوة تخالف لما فی الجنة ولو سلم فلا نسلم انه لما وجد مبدا
المیل وعدم العایق لزم وجود المیل بالفعل لجواز ان یتخلف المیل
عن وجود المبدا لانتفاء شرطه کعدم الحالة الملایمة مثلا ولو سلم
فلا نسلم انه یلزم من عدم نیل ذات المط او صفته حصول الیاس ولا من
نیله انقطاع الطلب لم لا یجوز ان یدوم الرجاء او یکون المط او
صفته امرا غیر قار یحفظ نوعه بتعاقب الافراد کما ذکرتم فی التشبه
ولو سلم فلا نسلم ان ذلک المط المتشبه به لیس هو الواجب قولکم
والا لم یختلف الحرکات فی الجهات قلنا یجوز ان یکون ذلک
الاختلاف لاختلاف القوابل فی النوع او لاختلاف الکمال المتشبه به فی
الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان المط الموصوف بصفات
کمال غیر متناهیة هو العقل وانما یلزم ذلک لو کان الاتصاف بها
علی الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علیة بین المتضایفین والا
لامکن الممتنع او علل الاقوی بالاضعف دلیل آخر علی اثبات
العقل تقریره ان الجسم لا بد له من موجد وموجده لا یجوز ان یکون
الجسم والا لکان حاویا او محویا لما تقرر عندهم من ان الافلاک
والعناصر یحتوی بعضها علی بعض لا سبیل الی الاول لان الحاوی
اذا کان علة موجدة للمحوی فلا بد ان یتقدم بوجوده ووجوبه علی
وجود المحوی ووجوبه کما تقرر فاذا اعتبر وجود الحاوی فی مرتبة لم
یکن للمحوی فی تلک المرتبة وجوب ضرورة تاخره بالذات عن وجود
ما هو علة له اعنی الحاوی بل الامکان لانه لم یجب بعد ثم ان عدم الخلا فی
داخل الحاوی ووجود المحوی فی داخله متلازمان بحیث لا یمکن انفکاک

انفکاک احدهما عن الآخر فی نفس الامر ضرورة انه اذا انتفی الخلا فی داخله
کان مملوا بالمحوی واذا وجد المحوی فی داخله انتفی الخلا فی داخله بل هما
متلازمان فی التصور ایضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلا فی داخله
فقد تصور وجود محوی فیه وبالعکس بل ربما یظن ان عدم الخلا
فی داخله عین وجود المحوی فیه لشدة تقارن مفهومیهما وتقاربهما کما
لا یخفی ومثل هذین المتلازمین لا یختلفان وجوبا وامکانا لان اختلافهما
فی ذلک یوجب جواز الانفکاک بینهما واذا کان احدهما ممکنا غیر واجب
فی مرتبة کان الآخر ایضا ممکنا غیر واجب فیها فعدم الخلا یکون ممکنا
فی مرتبة وجود الحاوی کما ان وجود المحوی کذلک هف ضرورة
ان الخلا ممتنع لذاته فیکون عدمه واجبا لذاته فلا یکون ممکنا فی مرتبة
اصلا لان ما بالذات لا یختلف وکذا التخلف الذی ذکر ان اعنی امکان الخلا
لازم اذا فرض ان العلة هی الصورة الجسمیة للجسم الحاوی لانه
الجوهر الممتد فی الاقطار الثلثة الممد لمکان الجسم المحوی بحیث
اذا انتفی الخلا فی داخله کان مملوا بالمحوی البتة واذا وجد المحوی فی داخله
انتفی الخلا فی داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلک الصورة فی مرتبة
لم یکن للمحوی فی تلک المرتبة وجود الی آخر ما مر من البرهان وکذا اذا فرض
ان العلة هی هیولی الحاوی لانها متاخرة عن صورته لما تقرر عندهم
من ان الصورة شریکة لعلة الهیولی فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمیة
فی مرتبة لم یکن للمحوی فی تلک المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها
بمرتبتین وبمثل ذلک نبین ان الصورة النوعیة للجسم الحاوی ونفسه
والاعراض القایمة به لا یمکن ان یکون شیء منها علة موجدة للمحوی وکذا الابل

وکذا تخلف

ای المعنی المتعلق بالجسم الحاوی

لا اشتا لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما فيه من الفساد
وتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على
ما هو مثله مع زيادة والوهم لا يذهب الا تعليل الاشرف والاقوى و
الاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون
شي مما يتعلق بالمحوي من الصور والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق اما فعلا
وهو اما الواجب او العقل والاول مح لما مر فتعين الثاني وهو المط وقوله
لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور تقريره انا
لا نسلم ان الخلا ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته
لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي
فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب
بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن
ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا لزوم كما اذا
تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع
في نفس الامر فالمنافي الآخر اعني وجوب عدم الخلا بالذات ليس بواقع في
نفس الامر فثبت ان الخلا ليس بممتنع بالذات وانما اقتصر دليلا على المنع حتى
صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلا بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق
قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلا لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود
المحوي واجبا بالغير انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فمم لان وجوب
المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلا واجبا في مرتبة وجود الحاوي
ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر مم فافهم

برهانا ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بغيره
مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا
يستلزم ان لا يكون عدم الخلا واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل
يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك
المرتبة امكان عدم الخلا فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم
الخلا حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلا فيلزم ان لا يكون عدم الخلا
واجبا بل ممكنا الا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن
هناك خلاء ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله واما فرض حاو ليس
في داخله محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود او
المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما
الخلا بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشي فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان
الخلا ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلا بالذات
منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير
الحاوي وقولكم المتلازمان لا يتخالفان في الوجوب بالذات مم قوله في
بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما
قلنا امكان ارتفاع الآخر بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز
ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر كامتناع الانفكاك بين ذات
الواجب تع ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا
يقتضي جواز انفكاكه من الواجب وانما كان يقتضيه ان امكن ارتفاعه نظرا الى
ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة
وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه

لامكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول
لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون
ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين
ممكنا والآخر مستحيلا بل لا نم الملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلا في نفس الامر
ما صورناه في التقرير المذكور اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد
المتلازمين اعني عدم الخلا متحقق هنا مع انتفاء اللازم الآخر اعني وجود المحوي
هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلا في داخل الحاوي
بعد اعتبار وجوده ووجود المحوي في داخل الحاوي بعد ذلك الحاوي فان
الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي معين فالمحوي المعين وان استلزم عدم
الخلا الا ان عدم الخلا لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولو سلمنا
الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد
بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير
ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان
يكونا بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الآخر في ذلك
الزمان البتة وان كان متأخرا عنه في المرتبة واما انه اذا وجب احدهما في
مرتبة وجب الآخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة لم يستدركها في
البرهان اذ يمكن ان يق لو كان الحاوي علة المحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب
الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملا مقعر الحاوي فاذا
لم يجب وجود المحوي لم يجب ملا مقعر الحاوي واذا لم يجب ملا مقعره لم يجب عدم
الخلا بالضرورة والقايل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب
وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك مم وان اراد انه

لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكن لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم
الخلا لما عرفت آنفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك
لكن لا نم ان الهيولى متأخرة عن الصورة قوله لكونها شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم
فبنوعها لا بشخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبتها سلمنا ذلك لكن لا نم
ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي اكثر كما انه بحيث يزيد
على الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه
قطرا على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها في المقامات البرهانية دليل آخر على
اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تأثير
المقارن لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صدق التأثير
على المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لاجزائه فضلا عن ان يكون
لها وضع بالنسبة الى موجدها فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله
وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المط فان قيل علة
المركب لا يجب ان يكون علة لجزئه معا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير واجتماعه مع
الآخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبل
مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة
صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك
انه اذا كان الشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاده
ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ
لا وضع له قبل وجوده وهو بط قطعا قلنا الكلام هنا في العلة الفاعلية المستقلة
بالتأثير على معنى انها لا يشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا
المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من اجزائه والا لكان فاعل الجزء الآخر مشاركا

نه اذا الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان
اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال
النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال
لم لا يجوز ان يكون ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل آخر تقريره ان علة اول الاجسام
يجب ان يكون عقلا والا لكان جسما او عرضا قائما به فقط واما اذا كان نفسا
فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة
واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما
لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدا للجسم الاول
اذ لو لم يوجد الاخرى لاوجد الجسم الآخر الذي هو اثره اول الاجسام لتاخره
عن الجسم الذي احديهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه ليس احديهما علة للاخرى والجواب
بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر في غاية الظهور واما النفس
فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة
في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي
كالنفس النباتية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية باسمائها
شاملا لها وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي
ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اوليا كالهيئة
السيف الحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كساير ما يتبع النوع من العوارض
مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل
النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما
من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال
الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي

وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها
بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة اراد واقوله ما يمكن ان يصدر عنه
الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من
ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج حينئذ عن التعريف النفوس
الحيوانية والانسانية يخرج النفس السماوية على راي من يقول ان النفس
انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات لم فيكون
جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعلقات والحركة الارادية التي من افاعيل
الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية
والتوليد والمثل والادراك والحركة الارادية والنطق عن تعلق الكليات فانها
ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على راي من يقول ان لكل فلك نفسا
وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة لنا به التقييد ولهذا لم يذكره الاكثرون
واعترض عليه بانه ان اريد ما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة
فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية
وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقف على الحيوة او لا فان اريد
اراد به الافعال جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد
بعضها دخل فيه صور البسايط والمعدنيات اذ يصدر عنها البعض مما يصدر
عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسايط خارج
عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل بدون آلة متوسطة بينها وبين
آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم عن ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية
يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي متناولا للارضية والسماوية
صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ

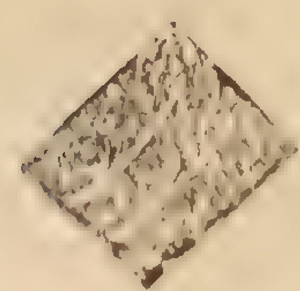
اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا
يسمى واحدا اذ لو اقتصر على مبدأ فعل ما دخلت صور البسايط والعنصريات
وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس الانسانية وان اعتبر اختلاف
الاحوال خرجت الفلكية قلنا بني هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل
فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات لكن الشيخ ذكر في
الشفا ان النفس ليست لمبدأ صدور افاعيل ليس على وتيرة واحدة عادمة
للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لما صالح لتعريفها به على المذهبين لان
فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم الارادة بل انها مختلفة
ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان
يعرف كل واحد من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة
قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي يتغذى وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك
بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي يحس ويتحرك بالارادة فقط
اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات
ويستنبط بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك و
حركة دائمتين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما او خصوصا ليس
تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي دبر
نفسه اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ
الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف البانى من حيث هو بان وان لم يؤخذ
في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس
معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع تعالى
مع ما له من صفات العلا ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف

ثم شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية من انها مغايرة
للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية حادث
لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل في الابدان وله تعقل بالذات واحساس بالآلات
ويشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وساير الحيوان في
قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما
توهم بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي ينتفي بتلاشي البدن بوجوه
الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد
متنازعة الى الانفكاك فما يجبرها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول
المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس
مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه
لاستحالة الدور قيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها
بحسب امزجتها المختلفة فلا يلزم ان تكون للامزجة شرطا في حصول المزاج ليلزم الدور
واجيب بان نفس الابوين تقوما بجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا و
تفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تصير المادة بعد دورانها
انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا وتكون تلك القوة صورة حافظة
لمزاج المني فقط كالصور المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم يتزايد كمالاتها
بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ
المادة الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل
البدن الى ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها جميع ما تقدم مع الافعال الحيوانية
ثم تتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق و
تدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء

المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب
وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على تلك
الصورة ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل
بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف
عليه الصورة الفاعلية لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل بتكامل التغذية
يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس
الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون
كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر
سابق عليه فلا يلزم دور اقول ان من زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل
مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير
مبدا الآثار تنسبونها انتم الى النفس وتثبتونها امرا آخر وراء المزاج وليس هو
الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو يجبر الاضداد المتنازعة
الى الانفكاك على الاجتماع والتالف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس عندكم
وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك
ايضا جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها
بعد المادة لفيضان اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج
قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها
بان يقتضي السكون كالملقى على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى
موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه اشار بقوله
وللممانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة او في جهتها هو
اجزاء البدن فان اجزاء البدن لثقلها تميل الى السفل فتمانع النفس في الحركة الى

على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور تستند اليها ويتوقف صح

جهة الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة
فلا ممانعة له في شيء منها الثالث ان النفس تبقى بعد بطلان المزاج فان زيدا مثلا
له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك
ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله وببطلان احدهما مع ثبوت الآخر
وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدا الادراك اعني النفس هو المزاج
لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت
كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها النفس وان كانت كيفية
متضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد
ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما يقع الغفلة
عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصورها والتصديق بثبوتها
في جميع حالاته ونبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع
نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا تعطل
حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل
النائم والسكران ذاتيهما في حالة النوم والسكر ان يبقى ذلك التعقل على ذكرهما
عند زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة وعن القوى
والحواس يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل و
المزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضاؤه معلقا في هواء
طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا
يدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا يدرك الا بالتشريح فيكون غافلا
عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته ومثبتها
فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عنده هي اجزاؤه



هذه حيوة الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول العمر الى آخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزءا منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى والحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق ما ذكره كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها يعني ان عارض النفس الناطقة الذي اي الصور العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان تكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة العقلية قد يكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون مطابقا لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فتلاحظها النفس من هناك كما يدرك النفس ما انتقش من الجزئيات في الآتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة الشيء في شيء اصلا سلمنا لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام المهية بل يكون كنقش

ان النفس الناطقة التي هي معروضة
له للصورة العقلية لو لم تكن مجردة
فلاحظها
لكانت الصورة العقلية الحالة فيها
غير مجردة صح

الاصلية الجسمانية التي هي جزء البدن ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية ومن الاعراض والقوى الكائنة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي لانا نقول يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز به عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز عن ما عداها ومغايرة لما يقع المشاركة به يريد ان بين مغايرة النفس للجسمية الممتدة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل واحد لا يشاركه فيها غيره اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف يجعل مسئلة ويبرهن وان اراد الجسم المتشخص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان بين مغايرتها لجميع ما ذكر من المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس واما البدن واعضاؤه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس باقية بحالها من اول العمر الى آخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض عليه ايضا بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليس الا هذا الشكل المحسوس منه وهو دائما في التبدل بالتحلل والاغتذاء بل بالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته ولعل التحقيق في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما يشاهد من شكله مع تشخصات يعجز العقول عن تخصيصها وذلك البعض مع تلك التشخصات لا يتبدل ولا يتغير

الوسیس على الجدار وح لایکون هذه الصورة مجردة بل المجرد ماله هذه الصورة ولیس یلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادیة ان لایکون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لکن لانم ان اتصاف النفس الناطقة بهذه العوارض یقتضی اتصاف ما حل فیها بها فان اتصاف المحل بصفة لایوجب اتصاف ما حل فیه بها الا یرى ان الجسم یتصف بالبیاض مع ان الحرکة الحالة فیه لایتصف به سلمنا لکن اتصاف الصورة الحالة فی النفس بهذه العوارض من قبل محلها لاینافی تجردها عنها بحسب ذاتها قیل السوالان الاولان یندفعان باثبات الوجود الذهنی على الوجه الذی تحقق اقول ان الوجود الذهنی على ما حققناه لیس الا ارتسام الصورة فی الذهن وقیامها به فلا یتم الاستدلال وعدم اتصافها

ودلیل آخر على تجرد النفس تقریره ان النفس الناطقة غیر منقسمة ولا شیء من المادیات بغیر منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسایط التی لا تنقسم فمحلها الذی هو عاقل لها اعنی النفس الناطقة لا تنقسم والا لزم انقسام المعقول الغیر المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسایط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغیرهما من البسایط وایضا فانها تعقل حقیقة ما فان کانت بسیطة فذاک والا کانت مرکبة من البسایط لان کل کثرة وان کانت غیر متناهیة لابد فیها من واحد بالفعل لانه مبدأها وتعقل الکل بعد تعقل اجزائه قیل لعل ذلک الواحد بالفعل ینقسم بالقوة واجیب بانه لایجوز ان ینقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالماهیة والا لکانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة فی الماهیة فیکون الصورة العقلیة متشابهة لاجزائها فی تمام الماهیة ولاشک ان کل واحد من تلک الاجزاء حاصل فی العقل لحصول الکل ولان حصول الماهیة یتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشیء الا حصول

ماهیته فی العقل ففی الجزء الواحد کفایة عن الاجزاء الاخر فی المعقولیة فیکون الصورة العقلیة معروضة للزیادة والنقصان فلا تکون مجردة عن العوارض المادیة ورد بان الذی ثبت هو ان الصورة العقلیة یجب ان تکون مجردة عن مواد جزئیاتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم یکن مشترکة بینها واما انها یجب تجردها عن جمیع العوارض المادیة فلا واما الکبرى فلان المادی اما جسم او ما یحل فیه وکل منهما منقسم ویرد علیه انا لانم ان العلم بطریق الارتسام ولو سلم فلانم مساواته للمعلوم فی تمام الماهیة اقول ولو سلم فلانم مساواتهما فی الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجی ولیس من لوازم الماهیة حتى یلزم من التساوی فی الماهیة التساوی فیه ولو سلم فلانم ان انقسام المحل یوجب انقسام الحال فیه وقد مر الکلام فیه بما لا مزید علیه وایضا لانم ان کل مادی منقسم فان النقطة مادیة غیر منقسمة اقول فان قیل دلیلهم مقلوب علیهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شیء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهیات المرکبة وهی منقسمة وانقسام الحال یستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما یستلزم انقسام المحل اذا کان الانقسام الى الاجزاء المقداریة ولانم ان الماهیات المرکبة التی تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقداریة وقد نبهنا على ما یجز المقارنات عنه بعین ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غیر متناهیة وقد سبق ان افعال المادیات متناهیة واجیب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصور المعقولة وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغیر المتناهیة جایزة على الجسمانیات کما فی النفوس الفلکیة المنطبعة وهیولى الاجسام العنصریة ولو سلم انها فعل فقولکم النفس تقوى على معقولات غیر متناهیة ان اردتم به انها لا ینتهی الى معقول الا وهی

العقلیة

اقول

تقوى على آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا
لا ينتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده و
ان عنيتم انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يريدوا
انها تتصور مفهوما كليا وتلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي
اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك الكلي قلنا ذلك لانها لا
تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول وايضا فان النفس تدرك ذاتها
والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة
والوهم والخيال لانها لا تعقل بتوسط ولا يمكن توسط الالة بين الشيء وذاته
والته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات
ذاتها وادراكاتها من غير توسط الة وكذا ما هو الة لها في سائر الادراكات
والحصول عارضها بالنسبة الى تعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم
مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعرض
محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة
تتعقل البدن دائما وكذا الكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت
حالة في بدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقل له اصلا
وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف
على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان
كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة وان كان الثاني
لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها يستلزم اجتماع المثلين في
مادة واحدة وهو ممتنع اقول يرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره
بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف

على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرايط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي
هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لان يحل
في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو
محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لان تحل فيها
صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية
الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا
فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت
ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان
احدهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شيء في شيء آخر حلوله في محل
ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا آخر
ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة
توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه
ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة
بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما او
على انهما تمايزتا من وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود
خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما يتوهم ان حلول احد المثلين في الآخر
او حلولهما في محل واحد اذ لا تمايز ههنا ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب
العوارض لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مغايرة
الحال للمحل ونسبته الى الحال مغايرة احدى الحالين للاخرى وهذا القدر كاف في
التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه
لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بمحلها دائما او غير عالمة به مطلقا
المعلوم حاصلا غير قائم وما يقوم بالذهن يخالف الماهية بالنسبة الى المعلوم الذي هو محل النفس

اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات معلومة لها ولا يدوم استحضارها اياه واجيب
بان صفات النفس ولوازمها تنقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة
الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها
مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما
كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة
لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم
الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية
اقول ادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى
غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بمعنى حصوله وهو ان ادراكها
لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات
بالمقايسة اليه ايضا يكون مدركة دائما لتحقق الحضور والغرض انه كاف في الادراك
واجيب ايضا بان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة
العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس
فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول
صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور ورد بانا نعلم
بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة
والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرها والاستلزام استغناء العارض استغناء
المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية لكونها مستغنية
عن الآلة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض
الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه كما لا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا
التبعية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم

لادراكها

والكلال

تابعة له في الضعف والكمال لانها انما تعقل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض
للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط
كما يرى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن
والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن
الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط
فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينتقص تعقله فقد اختل
قوة التعقل باختلال الآلة فيكون حالة في الجسم قلنا اختلال التعقل باختلال
الآلة لا يدل على ان العاقل حال في الجسم قابل بالآلة اذ جاز ان يمنعه آخر السن
عن تعقله الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا
فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بآلة
بدنية ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن ويكون ما يرى
من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان
جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والادمان ايضا
فان المدمنين على فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء
وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة
بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج
الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من ساير الامزجة وبذلك يتقوى
القوة العاقلة ولحصول الضد دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره
ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها
خصوصا الافاعيل القوية الشاقة ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة
بل نقول ربما يبلغ ضعف القوة حدا تعجز عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص

الشم بل استنشاقا، لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد
لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة
وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما
القياس فلان افاعيل تلك القوى لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعات
تلك القوى كتأثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما
يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان يقتضي
طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتألف موضوعات تلك القوى
منها فتكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم
والتنازع يقتضي الوهن والكلال فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك
الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل تقوى
بذلك لازدياد كمالها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة
اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية فقد تضعف عن التعقل لضعف معاونها
لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان
تكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد اختصاص
بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية
لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها
ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع
وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات [illegible]
المادة وزعم بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت
كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل ان يكون ويشهد له قوله صلى الله عليه وآله الناس معادن
كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها

قد تضمن هذا الحديث تشبيه الناس بمعادن الذهب والفضة

ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو
المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لساير الافراد حتى لا
يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج الشيخ على ما اختاره
بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور
المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد
واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما ذكرتم حدا هو حد الحقيقة
الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا
وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة منها
فهو تحكم بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مميز جوهري بل يجوز ان يكون ما تعقل من النفس
هذا ويجعل حدا لها عرضا عاما لانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي
اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها في الماهية تقرير الحجة انها مختلفة
العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس
ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة
وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل
المزاج وهذه العوارض باقية بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه جدا
ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقته الاولى في بلادته وذكائه فلو كان ذلك
بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله
فان الجبان اذا تكلف في ايقاعه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل
اذا تكلف بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه
يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت
باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع اختلافهما

غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة
الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم ومشاهدة
من الابوين والاصحاب والاخوان اذ يتفق لانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجة
كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا بالجبلة الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في
غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف
في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الآلات البدنية واحوالها ولا
الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة والجواب
انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب أخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعمه
الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب في تلك الاسباب من
النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء شتى قلما يقع
الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على الندرة تبعه التوافق في تلك العوارض
ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها
على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية
لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه
الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن
قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال وهو ظ على قولنا اي حدوث
النفس ظاهر على قول المليين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رايهم والاثر
المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلانها لو كانت ازلية لزم
احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين وبطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع
بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او
متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها او

يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينه
نفس من اتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول
واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس
أخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك باطل لما
عرف من ان القديم يمتنع زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا
يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي
او بزوال الواحد وحدوث الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك التشوا
اليوما على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات
العنصرية حادثة اتفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة
الهالكة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها اليها وهو التناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في
الازل لا يكون متحدة بالنوع لما سبق من الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما
يكون فيها له مادة وتم الكلام بامرا آنفا والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات
قد مر تزييفها في محل اثباتها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث
النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس يساوي عدد
الابدان لا يزيد احدهما على الآخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك
معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع
فبالضرورة واما على سبيل الانتقال من بدن الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن
الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة
القديمة في القابل يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند
حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول

بيانه

عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على
حدوث النفس وقد مر انه لا يتم بطلانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس
فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن
ممنوع لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس
به نفسا موجودة قد بطل به نهاية حال كمال ذلك الاستعداد فلا يحدث ح نفس
اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث
النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر
لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس
الباقي كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن
التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول
العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان
لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قط والتالي باطل بداهة
فانه يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة
بيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق
بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما
فيجتمع على بدن واحد نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت
متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد
والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق
ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا ولازما ولو بعد
حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان
الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الالتهاج

بالكمالات او التألم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه الثلاثة انها انما تدل
على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انساني ولا تدل على انها
لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية
ويسمى مسخا ولا الى النبات ويسمى فسخا ولا الى الجماد على ما جوزه آخرون ويسمى رسخا
ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفناء البدن اتفق القائلون
بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفناء البدن ودليل المتكلمين على ذلك النصوص
من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر الى
الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فساد النفس اذ لو فسدت لكان لها
محل يقوم به امكان فسادها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا الا انا نريد
بالامكان الامكان الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي الذاتية
هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ويمتنع ان يكون الشيء محلا لامكان وجود
ما هو مباين القوام له او لامكان فساده فان البديهة تحكم باستحالة
ان يكون الشيء مستعدا لحصول مباين له او لفساده ولو جاز ذلك
لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة المباينة له او لعدمها
عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه
محل لامكان وجود السواد وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا
بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد
باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان
فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها وليس
بمباين لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال
مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذات مادة ويقوم بها فلم

[illegible]

يكن مجردة حينئذٍ ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فني فان قيل
هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على
انها لا تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة
بالبدن مدبرة له متصرفة فيه بجعله آلة لها في تحصيل كمالاتها اللائقة بها فهذا
الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون
البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى ان يكون مستعدا لوجودها
متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له
لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما
توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان ذلك الاستعداد منسوبا اولا
وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى
وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به و
لا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها الممتنع
قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء
لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا
لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة له
فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث هي مقارنة له لا من حيث انها مباينة
اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما توقف انقطاع تدبيرها
على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات
ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد
آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فظهر الفرق بين امكان وجود النفس
وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا لامكان الثاني مع انه محل

لامكان

لامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي
ولا يصير مبدا صورة لآخر والا لبطل ما اصلناه من التعادل ذهب بعضهم الى
ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون آلة
تتصرف فيها في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس
التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان للنفس
واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان وقد
بيّنا انها ليست بجسمانية وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة
مدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها في ذات
النفس ومدرك الجزئيات بآلاتها اي بان ترتسم صورها في الآلات لا انها
اي مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه
كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المص وعند بعض الحواس والدليل
على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين
لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك
للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور
الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها
لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس وبين الثاني بقوله لتمايز
بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني نتخيل مربعا مجنحا بمربعين وبين في
جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره
على هذا الشكل من غير استناد اي من غير ان نستند هذا التخيل الى الخارج بان نرى
هذا الشكل في الخارج بل نتخيله بمحض اختراعنا ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع
وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار و

الشكل والسواد والبياض وغير ذلك لو فرض ت و بهما من جميع الوجوه بل المحل
بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض
انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا
لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة
بالصور دون المتوهمات التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس
للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة
في ذلك واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك
الذي بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك
النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك
الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات المجردة
كتصور جوهر النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية والنفس
قوى يشاركها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها
يحصل الادراك اما الجزئي او الكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى يشاركها
الحيوان الاعجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك الجزئي و
هي قوى يشاركها الحيوان الاعجم دون النبات وهي الحواس الخمس
الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها الادراك الجزئي ولها
قوة اخرى اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك
الكلي اما القوى التي يشارك فيها النبات والحيوان الاعجم فاثنتان منها
اثنتان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل بقاء النوع وهي المولدة
وهذه القوى الثلثة تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواه فيها وتسمى
طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها بافعال

اطلاق النامية على هذه القوة على
خلاف القياس والقياس هو المنمية
لكن الفقهاء استعملوا السبب
رعاية للمزاوجة

جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة
القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد تخل به كما يقع في علة تسمى اطروفيا و
هو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد تخل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث
التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد تخل به كما في البرص والبهق
فان البدل والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال
الثلثة لا بد وان يكون بقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة
اخرى هي تستخدم كل واحدة منها الغاذ انها هي مجموع تلك القوى الثلث والقوة
التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في الانسان
وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء
ويختلف بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه
القوة الاخرى واما النامية فهي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فيزيد في
الاقطار الثلث بنسبة طبيعية بان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد
عن المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو
والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم و
الشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول و
ليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة طبيعية يخرج
الورم فانه ليس على نسبة طبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة
فالمراد بها قوتان فوحدتها اعتبارية كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انها
عبارة عن ثلث قوى احدها ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة
عليها في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما والثانية ما يهيئ كل جزء
من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا

للعظمية وبعضه مستعد للعصبية وبعضه مستعد للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة
تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما يطلق على هذه القوة يطلق على احدى القوى
الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيهما فخصت هذه بالمغيرة الاولى
وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في المولود وفعل هذه القوة المصورة
لانها بسيطها وانما احتيج الى هذه القوة الى الغاذية فلان بقاء البدن
بدون الغذاء ممتنع لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا
للتشكيل والتغذية ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول ويلزمها ان
ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسية
فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا
عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا مس بدن الانسان استحال
بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوى من شانها ان تحيل الوارد
الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوة
الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان
بالتولد مانعه وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي
يحصل الغاذية ما يعده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من
المقدار الواجب للشخص الكامل جعل النفس ذات قوة تضيف من المادة التي
تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فتزيد بها مقدارها في الاقطار
على تناسب طبيعي يليق بذلك النوع الى ان يتم الشخص ويخدم للغاذية قوى
اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل
القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين في ذاتيهما لكن لما لم يمكن ذلك
الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى

الرابع

والرابع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لان فعلها ليس مقصودا
لذاته بل لتتميم فعل تينك القوتين وانما قال ويخدم الغاذية ولم يقل ويخدم الغاذية
والنامية لما ان الغاذية ايضا يخدم النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما
الاحتياج الى الجاذبة فظ لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء
لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون
خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجوده في بعض الاعضاء معلوم
بالحس فان المشتهي اذا اشتدت حاجته الى الغذاء يجده يجذب من فمه الى المعدة
من غير ارادته بل مع ارادة امساكه في فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقي
بعد غيره وان تناوله اولا وما ذلك الا لجذب المعدة اللذيذة الى قعرها وايضا
الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع تحس الانثى وقت
الجماع ان احليله ينجذب الى داخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد له
من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في
زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الخلط
جسم رطب سيال استحال ان يقف بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يقسره
على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء
معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما
تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من
ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت
السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف
الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما الى
الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد

للصورة العضوية وانما يمكن ذلك بعد فعل القوة التي تجعله متقارب الاستعداد
وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربعة اولها في المعدة فان الغذاء
فيها يصير كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب
وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد و
ابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل
في انضاج الدماميل ما لا يفعل المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب
وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطائفه
بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق الصغار المتفرقة
المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك
انهضاما ثانيا فينخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى
كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه
من صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء
وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة
فلانه ليس غذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذي بل ينفصل منه ما يفسق لكان
ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل
نتنه وتعفنه فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات وجودها ظاهر عند الحس
في حال التبرز والقيء وارادة البول وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء
كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء
جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة والنمو
غير السمن لما مر آنفا وقد يوجد احدهما بدون الآخر اما النمو بدون
السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل

النمو

النمو والهزال السمن والمصورة عندي باطل لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة
المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل
القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة
بهذه الافعال يفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نم ان المصورة
قوة واحدة بسيطة ثم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة
بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها
بحسب استعدادات المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء
ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان
تلك الافعال المحكمة المتقنة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال
الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح
قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام فقد بلغ ائمة فن
فيها كما علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع ان
ما لم يعلم اكثر مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يقبل العقل
بصدورها عن القوة التي سموها المصورة وان فرضنا كونها مركبة و
كون المواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك لا يمكن ان يصدر الا عن عليم
خبير حكيم قدير هذا كلامهم في القوى النباتية اقول اعترض عليه بعد ما قيل
من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا
على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب
تعالى موجب بالذات واما على القول باختياره فجاز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد
جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل

المتاخرين

لا يتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك مما نشأت من خلط المتكلمين الحكمة
باصول الدين من وجوه. الاول انا لا نم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها
انما يتم بافعال جزئية ثلثة قلنا انما لم يكن تحصيل جوهر البدل وهو الدم و
الخلط انما هو فعل هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها
ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا
نم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي و
صاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل
في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدي فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة و
ابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة
ذلك فلذم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك
الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا
للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ
ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها
للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان
ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية ويحدث الاخرى
وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى
فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم
لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات
واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكور فان
الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط
وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه آنفا ولما جاز ان يكون تلك

العضو

الاستحالات

الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى
الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية
ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نم ان النامية غير الغاذية لم لا
يجوز ان يكون هناك قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل
بها من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن
النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه
ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم يتزايد
ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي
الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي الانحطاط الظاهر الذي هو ما
بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة
المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتها فانها يفعل ذلك كما يفعل مغيرة الثدي اللبن
ولا يقال ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضل غذاء الانثيين كما ان اللبن
فضل غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لكم الى اثبات المغيرة الاولى
قولكم ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تميز بعضه للعظمية وبعضه
للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض آخر
صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نم ان المني متشابه الاجزاء بل هو
مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن
فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء
وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف طبائعها باختلاف الاعضاء المنفصلة
هي عنها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا لان المني
اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون آخر ترجيحا بلا مرجح

العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة

القوة

في اثباتها

الاعضاء

وان اجبتم بان الاختصاص قد یکون بحسب ما یختلف به امزجة الاجزاء بحسب
قربها وبعدها من جرم الرحم کان ذلک جوابا لنا ایضا واما الاعتراض بانهم
یجعلون المولدة والمصورة وغیرهما قوی للنفس وآلات لها والنفس حادثة
بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول بها ستنادا صور تمام الاعضاء
الی المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذی الآلة وفعلها بنفسها من غیر مستعمل
ایاها وهو باطل مدفوع بان ذلک انما یرد لو جعلت المصورة من قوی النفس
الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوی النفس الناطقة للام او من قوی النفس
المولود النباتیة المغایرة بالذات للنفس الناطقة فلا اشکال قال المصنف فی
شرح الاشارات ان نفس الابوین تجمع بالقوی الجاذبة اجزاء غذائیة ثم
تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنی وتجعلها مستعدة لقبول
قوة من شانها اعداد المادة لتصیر وزیها انسانا فتصیر تلک القوة مبدا و
تلک القوة یکون صورة حافظة لمزاج المنی کالصورة المعدنیة ثم ان المنی
یتزاید کالا فی الرحم بحسب استعدادات یکتسبها هناک الی ان یصیر مستعدا
لقبول نفس اکمل یصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتیة فیجذب الغذاء
ویضیفها الی تلک المادة فینمیها ویتکامل المادة بتربیتها ایاها فیصیر تلک الصورة
مصدرا مع ما کان یصدر عنها لذلک الافاعیل وهکذا الی ان یصیر مستعدا
لقبول نفس اکمل یصدر عنها تلک الافعال فیتم البدن ویتکامل الی ان یصیر مستعدا
لقبول نفس ناطقة یصدر عنها مع جمیع ما تقدم النطق و یبقی مدبرة الی ان یحل
الاجل واما قوة الادراک الجزئی فمنه اللمس وهی قوة منبثة فی البدن کله
من شانها ادراک الحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة ونحو ذلک
بان ینفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحکم الاستقراء قال الشیخ اول

الحواس

الحواس الذی یصیر به الحیوان حیوانا هو اللمس فانه کما ان للنبات قوة غاذیة
یجوز ان یفقد سایر القوی دونها کذلک حال اللامسة للحیوان لان مزاجه من
الکیفیات الملموسة وفساده باختلالها والحس طلیعة للنفس فیجب ان یکون
الطلیعة الاولی هو ما یدل علی ما یقع به الفساد ویحفظ به الصلاح وان یکون
قبل الطلایع التی تدل علی امور یتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة
خارجة عن الفساد والذوق وان کان دالا علی الشیء الذی به یستبقی الحیوة
من المطعومات فقد یجوز ان یبقی الحیوان بدونه لارشاد الحواس الاخر
علی الغذاء الموافق واجتناب المضار ولیس شیء منها یعین علی ان الهواء المحیط
بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتیاج الیه کان بمعونة الاعصاب ساریا
فی جمیع الاعضاء الا ما یکون عدم الحس انفع له کالکبد والطحال والکلیتین
لئلا یتاذی بما یلاقیها من الحادة اللذاع فان الکبد مولد للصفراء والسوداء
والطحال والکلیة مصبان لما فیه لذع وکالریة فانها دایم الحرکة فیتالم
باصطکاک بعضها ببعض وکالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحرکات
فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما یرد علیها من المصاکات و
اثبتها بعضهم للفلکیات زعما منهم انها من لوازم الحیوة وللافلاک حیوة
لکون حرکاتها نفسانیة فیکون لها شعور ولیس بالضرورة والقول بانها
انما یکون لجذب الملایم ودفع المنافر فیکون وجودها فی الفلک الممتنع علیه
الکون والفساد معطلا مردود بان ذلک انما یکون فی الارضیات
واما فی الافلاک فیجوز ان یوجد لغرض آخر کتلذذها بالملامسة والاصطکاک
واجیب بمنع کونها من لوازم الحیوة علی الاطلاق واما ما ذهب الیه بعضهم
من وجود اللامسة للعنصریات بناء علی ان الارض تهرب من العلو الی السفل

والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملايم والمنافر في غاية الضعف
وفي تعدده ووحدته نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة
بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس لان اختلاف المدركات لا يوجب
اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب اكثر المحققين
ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه من تكثير القوى من ان
القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات مختلفة
الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينها فاثبتوا
لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين
الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين
والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون
لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات
انقسام غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك
بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني
المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد
صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فا
الطعوم والروايح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوى
المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا
ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد
الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تالي اللمس في
النفع اذ يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان
اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة

ويفارقه

ويفارقه في ان نفس الملامسة لا تؤدي الى الطعم كما ان نفس ملامسة الحار
تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الالة المسماة
بالملعبة ويشترط ان تكون هذه الرطوبة خالية من مثل طعم المطعوم وضده
بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض
اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة
والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا
في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص
الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية ذي
الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول جرم المحسوس الحامل للكيفية
الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص
وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة
ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجرم الشفاف وقد
يتركب من الطعم واللمس احساس لا يمتاز كما في الحرافة فان سطح اللسان
ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي فيرد على النفس الاثران
معا كاثر واحد بلا تمييز في الحس ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
الناتئتين في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر ادراكه الى وصول
الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم الجمهور على ان ادراك الروائح
بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الة الشم وقيل بتحلل وانفصال
من ذي الرائحة يخالط الاجزاء الهوائية فيصل الى الالة وقيل بفعل ذي
الرائحة في الالة من غير استحالة في الهواء ولا تحلل وانفصال ورد
الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير

الملامسة
شرح مواقف
بغلبة الصفراء
ذي المرة
جوهر
الجسم
الخيشوم اقصى الانف صحاح
اجزاء م
الامكنة

نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتجزي وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك
والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويغيب
بالكلية مع ان رائحته يدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني
بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت
الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروائح ولما كان البرد الشديد
يخفيها ولما ذهبت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بالمشاهدة والجواب
منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخير وتحلل الاجزاء يعين
على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاح
وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن بمعنى يمكن ان يكون وصول
الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك
الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له
وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا يسخن الا بمسافة
قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي
في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف
حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة
الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء تبلغ قدر
مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد لا دليل على امتناعه سلمنا لكن وصول
الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون لهبوب
رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها الجيف بالباصرة حين هي محلقة في
الجو العالي ومنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر
الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية

الصوت تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما
موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينقلب
من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيها اما القلع فلان القالع يموجه الى
ان ينقلب من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم في الامرين جميعا
يلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط
مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس
بخلاف القطن لعدم مقاومته الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامع
لا لتعلق حاسة به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده من
الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ
ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة
بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت
ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة
واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل الى الصماخ
بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الآخر على
صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين
الثاني انا اذا راينا من البعيد ان ضرب الفاس على الخشب راينا الضرب
قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت
المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة مهب الريح اليها يسمع صوته وان
كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام
بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران اذ محصلها انه اذا وجد وصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا و

انت خبير بان امثال ذلك معونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة بقية اليقين
وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم
حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعورض بوجوه. الاول الحروف الصامتة
لا وجود لها الا في آن وجودها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء
الحامل لها الى صماخنا. الثاني حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او هواءات
متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك
الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل
الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد
مرارا كثيرة. الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط
بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يتأتى الهواء الحامل لتلك الكيفية
في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بالشكل المخصوص
في الخارج فاذا تأدى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي
لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص بعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا
يبقى كيفية تلك الحروف. واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية
الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ
وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان
يكون واحدا ولو فرض تعدد الوصول اليه جاز ان يكون السماع مشروطا
بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان
شرط السماع بقاء الهواء على كيفية التي هي الصوت المتنوع على التوجه ولا
يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص
واطلاق الصوت على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة

ما لم يتشكل

ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجوز ولم يرد
بانه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا لشكله
على حاله ومنها البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان
من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي
يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما
واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى
فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع
النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل
للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظ ويتعلق البصر بالذات بالضوء
واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها
لم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة
ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك
بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مبصر بواسطة الضوء
كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به
ابتداء اي بلا واسطة يكون تعلق الرؤية بهما اولا وبالذات وتعلقها
بغيرهما بتلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرف في الاعراض الاولية
والاعراض الثانية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة الوضعية فان الضوء
مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان
رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود
رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان
احدهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك

وبهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية
مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه
فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق
هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم
مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم تنكشف
هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجح فيما لا تأثير
للحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة
لا يكون ثمة حدقة تتم بتأثير الحدقة اذ لا حدقة هناك ويجب حصولها مع شرايط
زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرايط ثمانية يمتنع
حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجزم بالضرورة انتفاء
الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرايط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع
واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلان ذلك وان اريد الاحتمال في التجويز العقلي
بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان
ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرايط
انما هو عند تعلق النفس بالبدن بهذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على
هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الاخرة واما شرايط الرؤية
فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الانسان
وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب قرب البصر وبعده وبحسب عظم المرئي وصغره

ازرق نیکو آمدن
وصافی شدن شراب

البصرة

وبحسب اشراق لون المرئي وكمودته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص
ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد
ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى
من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا
بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين
الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ
فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء فالقول يدل
على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه من الابصار وايضا
ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا
القائل لا لون لها ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره
ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون
المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا يقال فعلى هذا يجب ان
لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من
النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف
في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات و
كرتي الاثير والهواء وفي بعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له
حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا
الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من اللطافة ولكثافته يصير مرئيا وما
قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكر بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء
جايز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروايح والكيفيات

الصادقة

الابصار

النفس فيه ليس بشرط لان الكثافة انما تشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية
باجزائه لا في نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون
والشكل والمقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فظهر
انه اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه
وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وقد يغني اشتراط كون
المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء
وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة و
القصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت
شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عن اشتراط
عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء
في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج
الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح
المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت
وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها
التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من
المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط
لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات
وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى
الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل
بحركته هيئة مخروط والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع
وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة المبصر

للباصرة يوجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار
الانطباع في الجليدية والا رأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي
العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس
المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى
الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها
في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها
على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الشفاف
الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي هو في البصر و
يصير بذلك آلة الابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر ومقابله
اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب عن
رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب
البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد ينفذ في الجسم
المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط
ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اقناعية موقوفة تبيينها في
هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لبطلان مذهبهم
وجوه الاول ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال
وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق
الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد
اليها او انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع
ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة
ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته

الى جهة واحدة طبيعية ولما ما عدا ها من الجهات قسرية وان لم يكن الكل معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وحصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل الشعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس وحدق نظره فيه طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد بان صورة المرئية باقية في الخيال لا في الباصرة اقول بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال البدء صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما يسلم

في اثبات الحس المشترك والحق انهم ان ارادوا انطباع صورة المرئي في الباصرة وجودها الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك الثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدا لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وكلما ازداد البعد ازداد الصغر حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع في جزء من الجليدية يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي وتصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب البعد من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى بمقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمه الثالث ان البصر في ادراكه اسوة لساير الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج شيء منها ويتصل بالمحسوس

صورة

ثم اقول

فيه انهم بمقتضى القول بالوجود الذهني يحكمون بان المحسوسات في الحس المشترك في غير الباصرة ويجوزان يكون هذا الحس ان يكون اعمالا لا في القوى الظاهرة ثم يجوز ان يكون بالبعض الحواس الظاهرة سببا وشرطا لانها محل لها فيها لكن انما وجود لها في الحس المشترك المنازعة معهم اذا الوجود في الباصرة غير مطلق الوجود الذهني فان في الحس المشترك لا يكفيهم للروية تامل م د

بل ادراكها اياه انما هو بان يأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس
بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان يأتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل
بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون
بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد
عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة واحدة اذ لا ينطبع
في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة
توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة
في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم
ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الباصرة بها
تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب
قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث
فقد قالوا في ابطاله انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور
بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفيته بل العصفور
او الانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من
الهواء عشر فراسخ فضلا عن المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند
العقل فلا جلي عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة الشف
المتوسط الى حالة يعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان
الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد
فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل
فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون
اولى من البعض لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض

العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل من تلك
الاسباب وهو محال لاستحالة تعليل الحكم الواحد بالشخص بالعلل الكثيرة او لا يحصل
لشيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار وللقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة
يحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص
وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر
فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر
يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان
او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحد منها لان شرط السبق
على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث
اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول
بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم منه اجتماع اعدام
العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها
لا واحدا او احدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد
فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة
مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر
شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في الشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر
في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة بعين ذلك الناظر المتاخر وح
يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل
ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر المتاخر بتكيف الشف المتوسط بشعاع
عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان
رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخرى غير

قال الشيخ بهاء الدين محمد سلمه الله في المجلد الرابع من الكشكول الخلاف المشهور في ان رؤية الوجه مثلا في الصقيل هل هو بالانعكاس
منه او بالانطباع فيه والدلايل من الجانبين لا يكاد يسلم من خدش ولكاتب الاحرف دليل على انه بالانطباع لا بالانعكاس وهو ان
التجربة شاهدة برؤية المستوي في المرآة معكوسا والمعكوس مستويا مثلا الكتابة يرى في المرآة معكوسة ونفس المرآة
يرى مستويا وهذا بعينه الانطباع كما يرتسم الكتابة من ورقة على اخرى فيرى معكوسة وكختم بالخاتم فيرى مستويا ولو كان بالانعكاس
لرئي على ما هو عليه اذ المرئي على القول بالانعكاس هو ذلك الشيء بعينه الا ان الرائي يتوهم انه يراه مقابلا كما هو المعتاد تامل

انه يعيب بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه وقد شهد الامتحان
والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى جسم آخر
وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية
الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع
بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه
على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا
كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته
قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا عنها والخطوط المنعكسة
طويلة يحسب ان صورته غايرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا
انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة
اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت
في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال الرائي ثالثه
كان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء من الخضرة اليه فان
ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المتقابلين لكنا نرى صورة
الشجر في الماء ينتقل مكانها من الماء مع انتقالنا الثاني لو انطبعت صورة
في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في سطحها
الا كما نرى سائر النقوش المنقشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة
المرئية في المرآة غايرة فيها بحيث يقرب عمقها منا ويبعد عنا ببعدها
واما في عمقها وهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان
الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة الثالث لو
كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا راينا الجبل العظيم فيها

لانطبعت صورته فيها لكن ذلك ممتنع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول
يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصقيل
له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا خرج من
مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس
مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك
ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى هذا الوجه ينتقل بانتقال الرائي
وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون الصورة المرئية في سطح الصقيل
اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من
مقدار سطح الصقيل وانما هي آلات الابصار على ما مر آنفا في الصورة
المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس
بمحال انما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء
لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي
قد يعرض للاحول ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع
ان المخروطين الخارجين من العينين ان كانا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا
رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه نظر
لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان
من المرئي على موقع واحد رأى واحدا وان تعدد موقع السهمين رأى
متعددا والقايلون بالانطباع ذهبوا الى ان مجرد انطباع صورة
المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما
بل لا بد من تأدي الصورة منهما الى ملتقى العصبتين لرأى ذلك
الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان

قدامنا جسمان احدهما على بعد عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا
وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر
عليه وقصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى
الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا
النظر عليه وقصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو و
نرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد
اثنين ما ذكروه من اعوجاج احد العصبتين لما امكن ان نرى في حالة واحدة
احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين
باقيا بحاله مترائيا معا وانه محال اقول وهذا الدليل مقلوب عليهم اذ
يقال لهم لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين
او تعدد موقعهما لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا
والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعهما في حالة واحدة
متحدا او متعددا معا وانه محال والحق ان الروح الذي هو جسم لطيف
فمن الممتنع بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه البتة ولا يتأخر
واذا كان التقدم والتأخر جائزا عليه فح يلزم وقوع الحول في اكثر الامر
لاكثر الناس لان الروح الباصر اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان
ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال
ومن هذه القوى المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية
بنطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس
الظاهرة بشهادة الاستقراء ووجه ضبطها انها اما مدركة او معينة على الادراك
والمدركة اما مدركة للصور التي يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة

وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني التي لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم
والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ اما حافظ الصور
وهي الخيال واما حافظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة
مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك
بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان
هذا الاحمر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون
حصول هذين الامرين في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق
ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن
لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بتأدي
اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة تؤدي مدركاتها اليها
فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات و
المشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله
الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد
الحكم الى القوى مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون
بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام
بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان
وقد يكون بارتسامها في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير
هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة فيحتج
اليها لا يحتج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي حتى يمكن الحكم
بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة
لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات

ليتصور حكمه عليها فلابد من قوة ناطقة يدرك انواع المحسوسات ويحكم بينها وثانيها اثبات به القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ولان هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا وثالثها ان المبرسم اي من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا او اشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليس هذه الصور مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها

فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق ولان هذا اشار بقوله والمبرسم لا تحقق له اي ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان لصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلابد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم يعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة يسمونها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ للادراكات المختلفة التي هي انواع المحسوسات وبان النفس يقبل الصور العقلية ويتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ الاثرين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض يقبل الشكل لمادتها ويحفظ بصورتها وكيفيتها التي هي اليبوسة وبان مبدأ الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات التي طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قوتها المختلفة اقول هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان

سميتها
الاحساسات

القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول و
الحفظ وانواع الادراكات فى شئ واحد لا يقدح فى قولنا الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد دليل اخر وهو ان الصورة الحاضرة فى الحس
المشترك قد يزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان
وقد يزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول
فلولا انها مخزونة فى قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقى
فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بجواز ان لا يكون
محفوظة الا فى الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات
النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق
بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس فى الحس
المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل
المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقى بل الحق
ان ذلك من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان
يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون
الادراك والحفظ الا فى قوة واحدة هى الحس المشترك او الخيال و
من تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
كالعداوة الجزئية التى يدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة
الجزئية التى تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعانى لا بد لها من
قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعانى
ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما
يتادى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك

كون القوة الواحدة مدركة للصور والمعانى مح

الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى فى الذئب بقى الكلام فى ان القوة الواحدة
لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز
ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدركة
عداوة الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو
النفس فيكون المجموع من الصور والمعانى حاضرا عندها بواسطة كل
منهما بآلتها الخاصة بها ولا يلزم كون محل الصور والمعانى قوة واحدة
لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التى لا يعلم
وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة وهى للوهم
كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ
للمعانى غير الحفظ للصور والكلام فيها يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة
المركبة للصور المحسوسات والمعانى الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض
والمفصلة بها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما فى
قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى
بالمعنى كما فى قولك بالله هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة
بالمعنى كما تقول صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة
عن الصورة كما فى قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا
وقد يتوهم تركيب الصورة بالصورة فى تخيل انسان ذى جناحين و
تفصيل الصورة عن الصورة كما فى تخيل انسان بلا راس وتركيب
المعنى بالصورة كما فى توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد
يستعملها العقل فى مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنه وتسمى

الحافظ له
للصور المحسوسة

فى قولك له

منكرة قالوا الدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث
واما الثانى فهو كمنفذ فيما بينهما ممدود على شكل الدودة ومحل الحس المشترك
هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة فى مقدم الدودة
والوهم فى مؤخرها والحافظة فى مقدم البطن الاخر وليس فى مؤخره شئ
من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادمات
المؤدية الى الاختلال والله اعلم

الفصل الخامس

فى الاعراض وتنحصر اجناسها العالية فى تسعة اختلفوا فى ان الاجناس العالية للاعراض كم هى فذهب ارسطو ومن تبعه الى انها تسعة واختاره المص وذهب طائفة الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهى شاملة للتسعة التى جعلها ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر فى قوله وتنحصر الى مقدر مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض كما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما فى الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما فى الخارج داخلتان فى الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور فى تعريف الكيف كما سياتى اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا من ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض فى هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك

اللفظ اذ لا يكون هناك ح معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لابد وان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها المختلفة الحقيقية حتى يتحقق كونها اجناسا ويكفى المناقشة فى كل واحد من الامور المذكورة وكذا المناقشة فى كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فيجوز ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غاية عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التى يتوقف عليها انحصار المقولات فى هذه العشر مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقال فى بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار فينقل بانتقاله فالملك واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو ما ليستحق النسبة لذاته الا باعتبار نتوقف الى النسبة الى العرض وينهزج فيما ذكرنا فهو ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار والاول اى الكم نريد ان نذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع فبدأنا بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد

واضح وجود افرادها بالذات انما هو وجودها من الكيفية صح

من الكمية عارض للامور المفارقة للكيفية اعني الماديات وعارض ايضا للمجردات
المفارقة عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية دونه ونها فيكون اعم منها وجودا
وكون المجردات عالمة مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون
علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد قيل ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى
لنفسه والكيفية لا يعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقية
الى اعراض نسبية لا تتصور ماهياتها ذوات موضوعاتها الا بالقياس الى غيرها
بخلاف الكمية فانها متقررة في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداها فمتصله
القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد وقد مر ان الكم
الذي يقبل القسمة لذاته اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يلاقي
كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد بالحد
المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالنسبة الى جزئي الخط
فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت
بداية للآخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى
الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي
الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحد المشترك يجب كونها مخالفة
في النوع لما هي حد وذلك لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين
لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر
من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى
ثلثة تقسيما الى اربعة وهكذا فالنقطة ليس جزءا من الخط بل امر عرض فيه وكذا
الخط بالنسبة الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء
الجسم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمناها الى ستة

عرفت

يلاقي

لا يمكن اعتبارها بداية صح

الكم

واربعة كان الاربعة ليس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن
ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما اربعة وستة كما كانت النقطة مشتركة
بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في
الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل
القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان
قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة فهو الخط والكم
المنفصل هو العدد ويشملها قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلث
يشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وعدم المساواة بعينه اي
اذا نسب كم الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه
الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها
فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر
امكنه ان يحكم بينهما بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر
ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته
من غير من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد
بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد يطلق على الفعلية
وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت
له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ فيه يبطل
المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول
القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار
لانتفاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون
الطبيعي ولا يبقى معه ومنها امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر

المتصل

ينفيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود
في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة
كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التنصيف
في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبداه الواحد فاذن الكم المتصل
قابل لان يعرض فيه واحد عاد وما عد المقدار والعدد ولا يتصور فيه قبول
فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلث شاملة
لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه
ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض
يقبل القسمة لذاته و ذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي يصلح تعريف الكم
بها فان الاولى لان المساواة لا يعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف
الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة
واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع المتكمم
تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا امكن تعريف
هذا المعقول بهذا المحسوس وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه
في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا الخاصة الثانية لاختصاصها
بالمتصل قال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية فاعترض عليه
بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل
عروضها للكم المتصل ثم قال واري انه قد بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة
عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم
المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض
شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولهذا قال الامام ان قبول القسمة

من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم
اقول لا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل
في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان
شيئا من الانقسامين ليس من الانفكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة اما
الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية
فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيء
بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء دون شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد
بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل
لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاته وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات
والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عد من المقولات اعني العدد و
المقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ماله ارتباط بالكم الذاتي بالذات
مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار
والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال
في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا لاجراء
اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما
في الشدة او المدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات
كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم
متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل لذاته والكم المتصل
العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا اشار بقوله
ويعرض كل من القسمين منهما لاولهما اي ويعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني
القسمين في تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين

حاصل هذا الجواب ان قوله في تعريف الكم القابل للقسمة لذاته معناه
لم يكون القسمة على اطلاقها وجميع افرادها فيه بالقوة بحيث لا يكون شيء من انواعها فيه
بالفعل وظاهر انه لا يصدق على المنفصل
اقول يرد عليه ان التعريف على هذا التقدير
لا يصدق على الموضوع كلا بقسميه لا المتصل
ولا المنفصل اذ القسمة الفرضية بمعنى
امكان فرض شيء دون شيء حاصل للمتصل
بالفعل وغاية ما يمكن ان يرد على الشارح ان منع
قوله الا الانفكاكية فلما مر الى آخره بان يقال الكم
المتصل قابل للقسمة الانفكاكية بالذات
لان المراد بقبول القسمة قبول مادته القسمة
لكن هذا لا يجدي ذلك الفاضل نفعا اذ بهذا
يمكن توجيه كلام صاحب المواقف فلا يرد
عليه اعتراض الفاضل فتامل ع دي

فيهما

فيها انه في الذاتية والعرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله راجع
الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم
المنفصل بالذات كما في قولنا خمسة عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا
بالعرض ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالشخص
وفي حصول الشيء وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين الخواص
المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله التضاد
وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما
هو المشهور يعني في حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية
اي على ان الكم لا يكون ضد الكم وكذا في عدم شرط الضدية دلالة للكم صح
على ذلك اما بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم المتصل لبعض انواعه
عارض لبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء
للشيء مناف للضدية بينهما وكذا الكم المنفصل لبعض انواعه مقوم للبعض
وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية
فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد
حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا
ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة
بالشخص غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع
القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون
بين نوعين من العدد فرضنا متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة
الى الآخر وكذا الكل من المقدارين هكذا ذكروا القول لم يثبت بعد ان احد
الضدين لا يكون عارضا للآخر ولا مقوما له على ما سبق ولان الضدين

ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد صح

يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما تتقوم
بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا الاستدلال بعروض بعض انواع
الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات
ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان كل
واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض
قوله وايضا فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي
وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انه
انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين
السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا
الجسمان التعليميان المتغايران في الصغر والكبر الواردان على موضوع
واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين ويرد ايضا
ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يعرض الخط للجسم بلا توسط
سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح ان يتضادا او يوصف
الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اي بالنقصان والقلة دون الشدة
ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان
اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط وانقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي
والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة
يقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة
والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزئته بالايام و
الساعات وغيرهما ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا
الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من

ذلك الخط او اضعف منه كما ان هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك
اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القارّ اى الخط والسطح والجسم التعليمى
قد تكون تعليمية وذلك بان يوخذ كل منها لا بشرط شى وهو ان يتصور
المقدار من حيث هو هو من غير التفات لشى من المواد واحوالها فاذا
تخيلنا الثخن اعنى المقدار الممتد فى الجهات الثلث من غير ان نلتفت الى شى من
المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان
نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهى الابعاد فى الخارج يدل
على تناهيها فى الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يتخيل الا فى آلة
جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهى ما يتمثل فيها بل نقول الادلة المذكورة
فى تناهى الابعاد جارية فى الامتداد الثخنى المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق
لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذى لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده
لانا نقول الممتنع تصور امتداد ثخنى غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على
وجه كلى فالممتنع هو المستحيل لا المتعقل كذا قيل اقول وفيه نظر لان مساواة
الصورة لذى الصورة فى المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام
العظيمة كالجبل والسموات ثم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته
الحالّة فى القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اى من غير التفات الى
الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذلك الخط اذا تخيلناه
مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت
الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعنى الرياضية
تبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية
الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعنى الهندسة والحساب

تعليمية

تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون فى التعليم ورياضة النفوس بها اما
لها ما بعقليا وتبعيدا لها عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة فلما تحصل
الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اعنى اى هذه الانواع
الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمى كما يمكن ان يوخذ لا
بشرط شى على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط لا شى ايضا بخلاف السطح والخط
فانهما يمكن ان يوخذا لا بشرط شى ولا يمكن ان يوخذا بشرط لا شى فانه يمكن
ان نتخيل بعدا ممتدا فى الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا فى
جهتى الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقى بالمرة ولا يمكن ايضا ان نتخيل
بعدا ممتدا فى جهة واحدة فقط مجردا من الامتداد العرضى والعمقى قيل لا يمكن
ان نتخيل النقطة بل لا بد ان نتخيل لها امتدادا وان كان قليلا جدا فى الطول
بل فى العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل
الخط لانه لا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا فى جهة واحدة فقط بل لا بد ان نتخيل له
امتدادا عرضيا بل وعمقيا ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا
خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا فى جهتى الطول والعرض
مجردا عن الامتداد العمقى بالمرة بل لا بد ان نتخيل له عمقا ما وان كان قليلا
جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير جسما ايضا لا سطحا فهذه الامور اعنى
النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلى ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم
فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك الوجدان الصحيح اقول وفيه
نظر لانه قد مر آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه
وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح ~~والسطح مع الغفلة عن الجسم~~ وعوارضه
وبهذا القايل ايضا صرح بذلك وبمختلف الجوهرية كما لى فى جواب ما هو كل واحد

تفصيل باليقينيات

وهى ان تكون ... مجردة عن المواد وعوارضها ... فى صورة التجرد ... مع الغفلة عن المواد وعوارضها

يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة والافتقار التام الى برهان وثبوت
الكم الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي و
السطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام
دليلا عاما في الجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد منها مختص بنوع منها
ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد يتخلف عما يقع في جواب
ما هو عند السوال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان
والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف
معنى الجوهرية عما يقع في جواب ما هو عند السوال عنها واعترض عليه بان
بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكر في تعريفات هذه
الامور مما يتخلف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص
التي لا يقع عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره
ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء حقيقة الجسمية المتشخصة فان الشمعة
المتشخصة بعينها قد يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت
كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن
ان نفرض في داخلها نقطة تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها
فاذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت تتفاوت
مقاديرها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المتشخصة باقية بعينها
في هذه الحالات كلها ما لم يطرا عليها انفصال فذلك المتبدل ليس معدوما
قطعا ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعا وليس
جواهرا والا لكان جزءا منها ويتبدل تشخصها بتبدله ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها فهو الجسم التعليمي فقد ثبت

وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القايم بالشمعة واحد
لا يتبدل فيه اصلا بل تتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان
المتبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالمتبدل ليس
مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الثلث الجسمية اعني
الطول والعرض والعمق يختلف في تلك الصورة زيادة ونقصانا و
يختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما
يكون بعينه بتعين مساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا
تختلف لكن الاستدلال اذا تشبث بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة
مجال واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به وتركب
الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال جزء من جهة الى جهة
وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما
متناولا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا متبدلة لان مع بقاء الجسمية
فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح
الست والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت بالسطوح العشرين
والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح
فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من
مقومات الجسم لان اثباته للجسم مفتقر الى البرهان ولذلك امكن لقوم ان
يتصوروا جسما غير متناه وما يكون اثباته للشي مفتقرا الى البرهان لا يكون
مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم
لان ما ثبت للشي بسبب التناهي لا يكون مقوما للجسم لان ما ثبت للشي بسبب
امر خارج عنه لا يكون مقوما للجسم لان ثبوت الشي وتحققه انما هو بعلته وعلة

اقول

الجزء قد يكون خارجاً عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته
في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو
كانت ثابتة للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء
انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصوراً بالكنه واما اذا كان
متصوراً بالوجه فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان او لا ترى انهم استدلوا
على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك
بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه
عبارة عن انقطاع الجسم والنهاية فهو امر عدمي فلا يكون جزءاً لامر موجود
واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية
موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا فيه
واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لا يوجد فيه
ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي يوجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح
والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض فهو بالعرضية اولى وتارة
بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء
وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في
نفسه متغير لا الحركة لانه مقدار لها والمقدار متغير في نفسه لا المتقدر والمتغير
في نفسه لا الموضوع عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات
التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان
بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير فقوله وتخلف الجوهرية الى
قوله بعلى عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله بعلى عرضية الجسم
التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفيه

كلام

كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي و
التناهي الى البرهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار
الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما
وان اتصفت بها مع نوع ما من الاضافة قد اختلفوا في ان الاطراف
اعدام ام لا واختار المص انها ليست اعداما لكنها متصفة بالاعدام مع
نوع من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي
بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ماله الاطراف
اعني الجسم والجسم ذو وضع فما ينتهي به ذو الوضع اعني الاطراف ذوات
اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف
ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض
عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى هذا العمى بواسطة
الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا
انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء ممتد في جهتين وهو
السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء ممتد في جهة
واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا
ينقسم اصلا فهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا ينفصل شيء منهما
اعني يكون كل واحد منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظواهرهما طولا و
عرضا فما يلاقي به كل واحد منهما الآخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين
بمعدوم بل موجود منقسم في الطول والعرض وهو ذو دون العمق والا
يلزم اما تداخل الجسمين واما كون الملاقاة ببعض ما فرض انهما يتلاقيان عليه
وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما

السطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط و حم

يكون جه

ينتهي

انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان
الجسم اليه وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم
وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة
بان الاطراف نهايات والنهايات عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند
تلاقي الجسمين فلا يخ اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسر ويلزم ح
التداخل ولا بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا
عند تلاقي السطحين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان
الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني
بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من
جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة
العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم
والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة الطول
والعرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين
من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع
في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل
ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف
بهما لا امتناع في التداخل الجنس معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي
بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل
فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم
وانما ذكره ههنا ولم يذكره في خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي
انها انما تعرض للكم المتصل بسببه وبما اعتبار يان لانه يوصف بها الامور

على تقدير الملاقاة بالاسر او الانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل صح

الر

النسبة مح

التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني من الاعراض الكيف ويرسم بقيود عدمية
يحصل جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم
الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس
له لا فصل له ولم يظفر للكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية و
المغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما
يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من
البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي
هي اجلى وقالوا عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجواهر والكم
والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف
زاد فيه عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية
كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي
اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم
لذاته يغني عنه فما ذكروه رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص
به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به وفي اه اربعة اعني اقسام الكيف اربعة
الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية
والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم
من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكروا وجوها منها ان الكيف
اما ان يختص بالكم اولا الاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس
باحدى الحواس الظاهرة اولا الاول الكيفيات المحسوسة والثاني اما استعداد
نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية
فيتوجه لم قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت

المتعلق

ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى
الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقتها استعدادا نحو ان يكون كيفية غير مختصة
بذوات الانفس من الاجسام غاية انا لم نجده منها وللاستعداد فلنقول
عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون
للنفوس وللاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود
النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا الاول هو
الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول هو الكيفية الاستعدادية
والثاني هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية هو فيها الفعل دون الاستعداد
ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بدأ بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام
الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة
كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس منها
وكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص
كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة
النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست
تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد يوجد تابعة للمزاج كما في الفلفل و
هذا معنى قولهم بشخصها او نوعها واما الحرارة ليست نوعا لحرارة النار
وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل
سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شبيهة بالشيء بان ينفعل فسميت بها
تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على ذلك الشبه وتدقيق هذا التقسيم
شارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حالوا التفرقة بين القسمين
فنقص من الاسم شيء واطلق الباقي عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته و

سرعة زواله وهي مغايرة للاشكال ذهب جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات
نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة
للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء مختلفة
الاشكال فالاشكال التي تحيط بها اربع مثلثات تكون متحددة الاطراف
متفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي تحيط بها ست
مربعات تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها بالبرودة
وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو لكون اجزائه صغار
ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يلائمه في التقطيع
هو الحلو وكذلك القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق
للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من
اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض
وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة لكن الله تعالى اجرى عادته بخلق
الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح و
الالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية
والاستدلال على الضروري عبث لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين
احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم
غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما قيدنا الملموسة بما
ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو
السطوح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن
لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال
يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا تشلح

في ان يكون اختلاف الاشكال معدا لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا آخر وليس في الخارج كيفية مخصوصة محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيآت الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيآت الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية وردّ هذه الكيفيات في الاجسام الخارجية لا لثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكرتم ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي فيتغاير ان قطعا اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة ليست متضادة كما ذكرنا في

والجنس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي صح

والاشكال صح

الوجه الثالث وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لعموم ها اشار لما رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسايط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فتكون مغايرة له لان العام يغاير الخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا التي تسخن بالقياس الى البرودة وتبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة فنها اوائل المحسوسات

الملموسات تسمى اوائل المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن ساير الحواس الظاهرة كالحراطين الفاقدة لما عدا الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في الاعضاء فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما ساير المشاعر فليست بهذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا يخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا تدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق توقف على كيفية الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن

الملموسات

لبنتسخن

الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس ح بطعم
مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يخلط باجزاء
منه فلابد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرنا وكذا السمع يتوقف
على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلابد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا
لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة له الى توسط
حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
كما ان الملموسات اوائل المحسوسات كما عرفته كذلك هذه الكيفيات الاربع ع
اوائل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة
والمتانة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل تدرك بتوسطها
وهذا معنى قوله والبواقي منتهية اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموسات
بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات
ومفرقة للمختلفات لان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان
عن التعريف فما ذكروه من خواصهما لم يقصدوا بها تعريفهما بل قصدوا بها بيان
احكامهما قالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطته التحريك
ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل
ما كان الطف كان اقبل للخفة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك
من الماء الذي هو اسرع من الارض لاجرم اذا عملت الحرارة في ذلك
المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف
فانه لا ينفعل الا ببطوء وربما لم يعرضه الحرارة خفة يقوى على تصعيد فيلزم من
ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عقيب
تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء

بعد تفرقها يجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها يقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية
والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة
معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام
فينسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب قيل ان الحرارة
من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما
يعرضان في المركب الذي لا يكون بسايطه شديدة الالتحام اما الذي يكون
التحامها شديدا فلا يخ اما ان يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال
اولا وعلى الاول اذا قوى عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب
لان النار اما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد جدا فكلما مال اللطيف
الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان
كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية او يستصحب الكثيف كما في النوشادر
وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييل كما في الرصاص
او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة
واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى
عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما يكون عند
تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة يختلف بحسب
اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات
انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق
المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء ويحرك بطبعه

وما يفيده الحرارة من الخفة للفوق ويختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية
صغار فيصعد معه فيكون مجموع ذلك بخارا فاذا الحرارة مكون مفرقة
للمتكاثفات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات
فانها اذا اثرت في المركب المتخالفة الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض
ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها
وتصعيدها والبرودة يوجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وبما متضادان
اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان
البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من المعدوم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان لو مخالفة للكيفية الحقيقية
الحرارة يطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها
الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس
او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة
في بدن الحيوان التي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك
ولذلك ينسب اليها كغذائية البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة
بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية
العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء
العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب طبخا
واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث تحرقه وتبطل قواه ولا في القلة الى
حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه نيا فحصل بسبب ذلك
الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما لذلك المركب
فذلك الجزء الناري الذي شأنه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما

تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد
على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية
تدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت
بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون
الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة
الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنها كانت الغريزية
عند ذلك تفعل فعل الغريبة والغريبة يفعل فعل الغريزية وذهب ارسطو الى
ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لسائر اقسام الحرارة وان هذه
الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى
عليه على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي يقبل بها
البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من
جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما
مناسب لجواهر السماء لانه ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت
سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط
السماوية وبه يفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها
دوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي والحار
الاسطقسي فتلك الحرارة يتبعها الحيوة التي لا يتبع الحرارة النارية واستدل
ارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار الحرارة السماوية
بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس يسود وجه القصار ويبيض الثياب
وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما يقوى على الفواكه
يحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها

فى البلاد الحارة على ادراكها فى البلاد الباردة الثالث ان الاكمه يبصر فى
ضوء الشمس ولا يبصر فى ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة
النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية
متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فانها
اشتدت كما فى الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية
تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى
بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت يعدم ما كان يلمس ويدرك من الحرارة
فى بشرته ويتعفن بعد ذلك وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان فى وسط الجمد والثلج
لئلا يق ان الحرارة التى عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق ذلك
ان العفونة هى حركة الاجزاء النارية التى لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من
الامزجة الرطبة الى الانفصال فحيل ما بقاه من الهوائية تحركها الطبيعة
النارية فتزيد بذلك ولتستولى فيسخن بها الرطوبة ويغلب عليها ما ينفصل الطفها
عن كثيفها فيتحلل الممتزج الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية
لا يستولى عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا يتحرك
اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت
والحرارة الغريزية التى كانت تمنعها فى مدة الحيوة عن ان يستولى على رطوبات
البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة فى الحيوان فقط
بل موجودة فى النبات ايضا لان بها لا يعفن الحبة ثم الشجر تحتها كما يعفن اذا
قطعت منها بل الطبخ فى النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا يظهر فيه
ظهورها فى الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعانى الاربعة

ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة
المخصوصة والظ انها جنس تحته انواع اربعة والمفهوم من عبارة المص
ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان لا غيرها ولا
اعرف له وجها غير ان يق ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى
الحرارة الغريزية التى لم تدرك باللمس وعلى الحار الغريزى ايضا وهما ليسا
من الكيفيات الملموسة لان الثانى جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس
وما يق من ان معناه ان الحرارة تطلق على معان لا مخالفة للكيفية المحسوسة
من النار فى الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة
من الكواكب والحادثة من الحركة ففى غاية التمحل اذ لا قرينة مخصوصة للكيفية
المحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضى سهولة التشكل لا شك ان الماء
رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثانى سهولة الالتصاق و
الانفصال فبعضهم عرف الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية
تقتضى سهولة التشكل لشكل الحاوى الغريب واورد عليه بانه يقتضى
ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب
بان سهولة التشكل فى النار التى لدينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة
ليست كذلك واللطافة يطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام
الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر عن الملاقى والشفافية وكون النار
الطف العناصر بالمعنى الرابع ثم لكنه لا يقتضى قبولها للتشكل فان السماويات
شفافة وليست قابلة للتشكل واورد عليه ايضا انه يقتضى ان يكون
الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه باطل لاتفاق الكل على ان الرطب
اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت والهواء بالامتزاج

والحرارة محققة

الطفها

تكشف [illegible]

لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء
وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكن بقي لزوم كون الهواء ارطب
من الماء اقول ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم لو كانت الرطوبة معتبرة
بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد منها في الماء لكنها كما ترى ليست معتبرة
بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء
ازيد منها في الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فالكيفية
المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد منها في الماء لم يكن السهولة في الهواء
ازيد منها في الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا
وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة و
الآخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني فالوا كيفية يقتضي سهولة التصاق
الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما
هو اشد التصاقا عنه ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل
قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل
التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ما هو اشد
واقوى في الالتصاق هو ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون
الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل
التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا
قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء
قال الامام الرطوبة بهذا المعنى ان سلم انها وجودية فلا شبهة انها غير محسوسة
لان الهواء رطب لا محالة بهذا المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت
رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دايما محسوسا فكان يجب

ان لا

ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء
والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر
انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في
فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس
منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير
محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني
تلو لها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون
مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا يوجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب
باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة و
الرطوبة ايضا بالاشتراك على الجسم المترطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم
آخر ويسمى ذلك الجسم الآخر مبتلا فان نفذ فيه اماته وافاده لينا لا يسمى ح
مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية يقتضي صعوبة التشكل
الحاوي القريب وهما مغايرتان للين والصلابة فان اللين كيفية يقتضي
قبول الغمز في الباطن ويكون للشي بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا
يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه
بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية
قال الامام قد ظن في امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول
الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم
بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غايرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما
من باب الوضع الثاني اللين والصلابة فليسا من الملموسة ايضا لان اللين
الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل

التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول في تلك الامزن
والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما
الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول
عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الثابت وهو من الكيفيات المختصة بالكميات
الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق
المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة
الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة و
الثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا
والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل
والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث
ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها
في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه
على سطح مقعر الافلاك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين
احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض و
يرسب في الهواء الثاني كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى
الارض كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية تقال باعتبارين
احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في
النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار
كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكره في الثقل الاضافي باعتبار الاول

الفلك

يقتضي

تقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء
والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكره في الخفة الاضافية باعتبار
الاول تقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء
والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه تناقض وتبيين ذلك
بانه ان فرض جزء من الماء مماسا لمقعر الفلك القمر ثم خلي وطبعه تحرك الى ان
يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء
وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطباعها
تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحرك ايضا تلك المسافة
فان كانت تلك المسافة اكثر من مكاني الماء والارض صح ما ذكر من
ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك
الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض
والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت
كرتي الماء والارض ثم خليت وطباعها تحركت الى ان يماس مقعرها
محدب كرة الماء فقد تحرك ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة
اكثر من مسافة مكان النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في
الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها
تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة
امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على
محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد

مكانيهما

بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك
اقول تاويل بمثله العبارة ان يجعل
كرة الماء في مكان كرة الفلك القمر حدا لا يكون

تحركت في مسافة مكان الارض والماء وظ ان المسافة الاولى اكثر
من الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون ماسها لمقعر الفلك او بحيث
يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء
ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبر ثقل
الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما
يشتركان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا
ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس
الماء فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول
خفيفا اقول مدار هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصر واحد
لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة
المفروضة لثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية
اعني الصورة المفروضة لخفة المضاف وذلك مما لم يبرهن عليه بل فيه تشكيك
للوهم ان اثخان العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي
المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا
ذلك منه لم نحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان ينبغي ان يقول نفرض مقعر
كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها
تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر ثخن النار
والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف
قطر الارض فقد تحرك في اكثر المسافة بين المركز والمحيط وان نقول
نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرض انها قد خليت
وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة

الهواء

الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض فيبقى من المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة
المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة
بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل من عنصري
الماء والهواء مع بساطتها حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح
بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين
كذا الى ما ارتكبه من ان لكل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من
المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه بين فان العنصر الثقيل
المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المط
بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه مح غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه
يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل عن المركز لكن لا بالطبع بل
بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا
لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق واذا صادفه
اخرجه من مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا
يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما
هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز
او المحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكرنا في الثقيل الاضافي باعتبار
الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليتا وطبعهما
تحركتا نحو المركز فكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا
مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكرنا في الخفة الاضافية باعتبار
الثاني من ان الماء والنار اذا فرضنا عند المركز وتحركتا بالطبع نحو المحيط

كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل الاضافي قولهم لكنهم لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تعريف الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانا هما الطبيعي ومقصدهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج من مكانه الطبيعي وزايله غاية الخروج و كمال المزايلة انما يتصور بقدر ثلثة عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان نفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة

بانه

بما وصف فهو ذاتي وان لم يتم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري و نفساني لان حدوثه في محله الحقيقي ان كان بتأثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه لا بما يباينه وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتاير مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزايد فالمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفس ههنا الارادي ومنهم من يجعل النفس اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس وربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعي بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتضي للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن مانع وباعتبار تصدر عن الثابت متغير بيان ذلك بين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ايضا ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة والقاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة

من الحركة نحو تلك الامر هو الميل وانما قيد بالمحرك بالطبيعة والقاسر
لان المتحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة الا بحسب ارادته
المترتبة على اعتقاد ملاءمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل
ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او
القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة
او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند
اصل الميل الى الطبيعة والقاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة
اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق المخروق
وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها و
ضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود بما ذكرنا اثبات
وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة
فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم بالضرورة انها تقتضي نزوله
الحجر المقصود منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام
في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في
الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة
السكون لا ينافي كونه اثرا مقتضيا للحركة فان من احس بالميل حال السكون
علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفه متضاد ويجوز ان الميلين المختلفين
متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان
ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا
فلا امتناع في اجتماعهما سواء كان الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة
يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين

اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين
فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان
بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم في حالة
واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول السبب القريب
قد يتخلف عنه الاثر بفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك
ميلان مختلفان يمنع كل منهما الآخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى
جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول احد
الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه
آنفا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه
اشتراك لفظ الذات بين المعنى المذكور هنا وبين ما يكون مقتضى الذات
وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظاهر في الحركة الاينية والوضعية
دون الحركة الكمية واراد بالتضاد المشهوري اذا كانا الى جهتين متقابلتين
كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنين انحصر
الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل
الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف
الحركات القسرية والارادية هذا القول والحق ان الاعتمادين الطبيعيين
اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار
واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر
المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة السفل
ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة
واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل

الواحد

فيه بحث

قيل لو اجتمع ميلان مختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين بالذات

الطبيعيين

الحجران المرميان

لانه يتم فرضا ولا باعتبار معاوق داخل اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل
واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك
ان طبيعة الاكبر لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت
حركته ابطأ واستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان
في القوة حتى وقفت في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما
يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة
في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس الا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل
في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوتها لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا
غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض
لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهة ومدافعتها ما يمانعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت
وجود ما يقتضي الدفع لا الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك
نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب
الجاذب ولولا ثبوته لتساوى ذو العايق وعادمه يريد ان يبين
ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء
كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم
القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العايق وحركة الجسم
عديم المعاوق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا
بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع
مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوقة ما يقطعها ويتبين
انه يقطعها في زمان اطول ويمكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض
اولا بالنسبة الى الميل المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي

ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض صح

اقوى صح

ما يقاوم

الميل

الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر
مثل مسافته فيتساوى حركة المقسورين ذي عايق وغير ذي عايق
وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق المقام بما لا مزيد عليه
من النقض والابرام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند قوم
يعني عند المتكلمين هو جنس متنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم
جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد او يتماثل ويختلف باعتبارها
يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت
متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد
بالنسبة الى جهة السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى
منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما زاد
انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق قسموا الاعتماد الى اعتماد
لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو
والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل
في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى المحل
لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض
في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل لا غير وهو مقدور لنا يعني ان
الاعتماد يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا
عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها
بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها يتولد
عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد منه
بلا واسطة قد يتولد منه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه

اي عند الحكماء نوع من الكيف بسبب الطبيعة والارادة

وهو جعلها فان [illegible] الاجزاء الخفيفة والثقيلة [illegible]

ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة
عن الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني ما يتولد منه لذاته بشرط كالاصوات
فانها تتولد من الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد
عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد من الاعتماد لكن لا من ذاته
بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء
من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات
او ثانيا وبالعرض ومنها اوايل المبصرات فان الامور التي تدرك
بالبصر مطلقا اي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع و
الشكل والتفريق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة و
الخشونة والتشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه
والاختلاف وههنا امور مرجعها الى ما ذكر فالترتيب داخل تحت الوضع و
النقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة
والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان
للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة
والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة
من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات
عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اي المبصر اولا وبالذات عند الجمهور
هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحققت فيما سبق
معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من
سهى وزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره
على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير

راجعة

لان اللون

لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا
اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من الضوء واللون طرفان اما طرفا اللون
فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف و
الضوء الاقوى وتوسط الالوان حقيقة تنبيه على بطلان قول من زعم انه لا
حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام
الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية
متصغرة جدا وليس بينها تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل يداخل
تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية وتنعكس تلك الاشعة
من سطوح بعضها الى بعض وتتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه
البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار
غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون ابيض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على
تلك الاجزاء غلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فحكم بانه بياض فيكون البياض
فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل الجليد اولى من الثلج و
زبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية
في الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج
المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها
فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك
الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد عن حدوث ما ذكر فيه اذ لا يتصور
فيه تصغر الاجزاء وتماسها والمزاج لا يمكن حصوله به وههنا والسواد يتخيل
بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان
تتخيل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب

فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا

المزاج

السواد ای یوجب تخیله لما یخرج الهوآء بین ان الماء اذا وصل الی الجسم ونفذ فیه اخرج منها الهوآء ولیس شفافه کاشفاف الهوآء حتی ینفذ الضوء فی السطوح فیبقی السطوح مظلمة فیتخیل ان هناک سوادا وایضا الثیاب اذا ابتلت مالت الی السواد تمسکا بان البیاض ینسلخ والسواد لا ینسلخ وایضا البیاض یقبل محله الالوان کلها بخلاف السواد والقابل للشیء یجب ان یکون عاریا عنه ضرورة تنافی القبول والفعل واعترض علیه بان سواد الشباب ینسلخ بالشیب وبانه یجوز ان یکون الحقیقی مفارقا والتخیلی لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثانی وبانه انما یقبل محل البیاض ما سوی البیاض الذی فیه فلا یلزم الا خلوه عنه وان ارید بالقبول الامکان الجامع للفعل فالکبری ممنوع والمحققون علی انها کیفیات متحققة وقد یکون متخیلة ایضا وکونها متخیلة فی الصور المذکورة بالاسباب المذکورة لا ینافی تحققها باسباب اخر قال الشیخ لا شک فی ان اختلاط الهوآء بالمشف سبب لظهور البیاض ولکننا ندعی ان البیاض قد یحدث من غیر هذا الوجه کما فی البیض المسلوق فانه یصیر ابیض مع ان النار لم تحدث فیه تخلخلا وهوائیة بل اخرجت الهوائیة عنه ولهذا صار اثقل وکما فی الدوآء المسمی بلبن العذرآء فانه یکون من خل طبخ فیه المرداسنج حتی انحل فیه ثم یصفی حتی یبقی الخل فی غایة الاشفاف ثم یطبخ المرداسنج طبخا فی مآء طبخ فیه القلی ویبالغ فی تصفیته ثم یخلط المآءان فانه ینعقد ذلک المحلول فیبیض غاية البیاض کاللبن الرائب ثم یجف بعد الابیضاض ولیس ابیضاضه لانه شفاف متفرق وداخل فیه الهوآء والا لم یجف بعد الابیضاض لکنه لا یجف الا بعد ما کان فی الجص فانه یبیض بالطبخ بالنار ولا یبیض بالسحق والتصویل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهوآء فیه اظهر ومما استدل به فی الشفاء علی حصول البیاض من غیر اختلاط الهوآء المشف بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاتخاذ من البیاض الی السواد

حیث یکون من البیاض تارة الی الغبرة ثم العودیة ثم السواد وتارة الی الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الی الخضرة ثم النیلیة ثم السواد فانه یدل علی اختلاف ما یترکب عنه الالوان فان لم یکن الا سواد وبیاض ولا حقیقة للبیاض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم یکن الا فی ترکب السواد والبیاض الا الاخذ فی طریق واحد ولم یقع الاختلاف فیه الا بالشدة والضعف وثانیهما انعکاس الحمرة والخضرة ونحو ذلک من الالوان فانه لو کان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ینعکس بحکم التجربة فوجب ان لا ینعکس عن الاحمر والاخضر الا ما فیه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ینعکس الا البیاض ودلالة هذین الوجهین علی ان سبب اختلاف الالوان لا یجب ان یکون هو مخالطة الهوآء للاجزاء الشفافة مع ان فی المذکورین نظرا لجواز ان یقع ترکیب السواد والبیاض متخیلا کان او متحققا علی انحاء مختلفة وان ینعکس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ینعکس عند الانفراد وطرفاه السواد والبیاض المتضادان اعنی طرفا اللون السواد والبیاض وهما متضادان تضادا حقیقیا لانهما متواردان علی موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما ویحصل من اجتماعهما الغبرة فقط لانه لو اجتمع السواد والبیاض فعند اجتماعهما لا یخلو اما ان یبقی کل واحد منهما او واحد منهما علی صرافته او لا یبقی واحد منهما علی صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقی کل واحد منهما علی صرافته لزم ان یری الجسم فی غایة السواد وغایة البیاض اذ المراد بالبقاء علی الصرافة ان یکون حاله عند الحس فی زمان الاجتماع حاله عنده فی زمان الانفراد واما الثانی فلانه یلزم ان یری الجسم فی غاية البیاض ان کان الباقی علی صرافته هو البیاض او فی غایة السواد ان کان الباقی علی صرافته هو السواد وایضا یلزم عدم اجتماعهما

الذي لم يبق فيه على صرافته منتفٍ فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم
ان لا يكون شيء منهما موجوداً البتة بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه
بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد
انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معاً وتركب منهما لون آخر متوسط
بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما
ويتوقف اللون على الشفاف اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء
شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهم من الحكماء
قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم
شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون
المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود
العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هناك سواه والثاني باطل لان الظلمة
غير مانعة من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا
ناراً ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن
الهيثم اذا فرضنا جسماً ملوناً بلون مخصوص كالبياض مثلاً ووقع عليه ضوء ما ضعيف
يرى فيه بياض خفيف ثم اذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض شديد واذا وقع ضعيف
عليه ضوء اقوى نرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة
والضعف متخالفة بالماهية يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك
اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك
ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت
مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل يعلم
من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند

انتفائها

انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وايضاً يجوز ان يكون للون
طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون
في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرناه واعترض عليه بان التفاوت في
المثال المذكور ليس الا في انجلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب
الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا
كان الضوء ضعيفاً كان انكشافه وظهوره ضعيفاً واذا قوي الضوء قوي
الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل الانكشافات تبدل الانكشاف وايضاً
ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف وتارة ذلك
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة
الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون عن الضوء صح
في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تأمل في ذلك تأملاً شافياً تميز الحس اللون
فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام
على ان الضوء ليس شرطاً لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون
فلو كان وجود اللون مشروطاً بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان
اراد بالمشروطية التوقف منعناه وان اراد المعية او الاعم فهو غير صحيح على انه
قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما
اي الضوء واللون متغايران حساً اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس
وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود
شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه للحس والآخر ظاهر بسبب الاول وزعم
بعض الناس ان الضوء ليس امراً موجوداً زائداً على اللون بل هو عين ظهور
اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس

وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما
هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا
الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعدها ما هو اكثر ظهورا توهم ان
هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون
الذي ظهر ظهورا تاما واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى
مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا
ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه
في ضوء الشمس وما هذا الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل ظهر
قدرا من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى
بنور السراج ونظر الى اللامع لم يره لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام
في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها
عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة
على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف
احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان
البياض والسواد قد يشتركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك
غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالف الماهية في ظهور بها في الحس
فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور واشباهه اذا كان في الظلمة ووقع عليه
ضوء يرى ضوءه وليس لها لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلا للشدة
والضعف المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلا للشدة والضعف
فيكون كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد
نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد يخالف الضعيف فلا يخلو اما

ان يكون

اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه هو المراد من قوله المتباينان نوعا صح

وكان اللامع بالليل قدرا من الظهور

ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والتشخيصات والا لم يكن التفاوت
في السواد بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية
فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية
خارجة عن ماهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقع
عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهيات وذاتياتها
الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا
وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهيات وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها
وان الماهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى
شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا
يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى
الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك
بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في
الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور
بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون
الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم او اولى او اشد فان منع استلزام
تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان
المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب هاهنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق
التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم
يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق
اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور
الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن

تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض
ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في
مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان
ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون
العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من افراده والا كان
مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في مهية المعروض الاشد وان لم
يدخل في مهية العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في
مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات ولقائل ان يقول فينتقض به مثله على الدليل
المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك لانه كما جاز التفاوت في العارض
باعتبار امر خارج عنه داخل في مهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في المهية باعتبار
امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام مهية الانوار
او جنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في
هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نم ان القدر الزائد اذا كان
خارجا عن المهية كانت المهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من
جنس المهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية
التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض
وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست
الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يتنبع مثل ذلك في المهية وذاتياتها فان
~~ذهب بعضهم الى نفي التشكيك~~ والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت
في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت
شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو من النقض

وان لم

وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن ههنا
ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك
والتفاوت في المهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان
تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية وانها في الاطول
اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن
داخلا في مهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى
المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من
البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في نفي اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به تفاوت
الجنس خارجا عنه داخلا في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي
في محل على حد من الشدة او الضعف يرى مثله في محل آخر فيكون كل منهما كليا له
افراد شخصية مخالفا للكلي الآخر وضعفه ظ لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا
للآخر في المهية ولو كان هذا اي الضوء جسما لحصل في المحسوس زعم بعض الحكماء
ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات
وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظ وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك
بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في
الانتقال من مكان الى آخر كما في ضوء السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس
عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء
في مقابل المضيء ومقابلة الجسم الكثيف للمضيء معد لحدوث الضوء فيه والحركة
وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل
لما كان بسبب مقابلته للشمس التي يتخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه
لو كان منحدرا لرأيناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة

بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم القابل لما كان
تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى قابل
آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة و
ينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث
في مقابلة المستضيء اي شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا و
حركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل بانه يتحرك وينتقل
بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بان لا حركة للظل بل يزول
عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذيات كان ذلك جوابا لنا ويدل
على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس
ستر البصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا و
المحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة
كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله يحصل ضد المحسوس فان
الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر
المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا فان صفحة
البلور او الزجاج تزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها
الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما
لم يكن كرائه موجبة لشدة الاحساس لما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كان اكثر
كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس لما وراءه او لا يرى ان تلك الصفحة اذا
غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون
الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه دون القوية
بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته

بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء صح

الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة
بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من
الافق استنار وجه الارض في الحال وحركة الضوء من السماء الرابعة الى
وجه الارض فيها مما لا يعقل وايضا الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم
سد دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم
والا فاما قبل السد ولا وجه له او بعد السد وهو غير ممكن لان المنفوذ اذا
انسد ههنا غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون حيلولة جسم
بين جسمين معدمة لاحدهما فالمنعدم ثم عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان
الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو
اي الضوء قسمان ذاتي وهو قائم بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص
اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بالغير كالقمر ويسمى نورا
اخذا من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا
اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء
جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة
المضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء
الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء اولا يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها
عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه
البعض والا لكانت مانعة من الجالس في الغار عن ابصار من هو في هواء مضيء خارج
الغار كما انها تمنع الخارج عن ابصار من هو في الغار وذلك لتقطع بعدم الفرق في
الحائل المانع عن الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما
وربما يمنع ذلك بانه ليس كمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف

اللحظة

في النهار او في العايق عن الرؤية وهو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي
ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي
لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين ان يكون
محيطا بالرائي او بالمرئي ثم فيما اذا كان من ذات الشيء مانع عن الابصار لا فيما يكون مانعا
بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غيره اتصاف صفة لو نسبه لم
يكن حاله الا هذه الظلمة التي تخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس
الا يرى انا اذا اغمضنا العين كان حالتها كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة وكذلك
انا لا نرى في حالة التغميض شيئا في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا
فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا متمسك القائلين
بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا
واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى واما المنافي
للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج
المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات
وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج المعلول للقرع الذي هو مماسة عنيفة والقلع الذي
هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء و
قلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء
يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت
لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت يستمر باستمرار تموج الهواء
الخارج من الحلق والآلات الصناعية وينقطع بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست
فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن
والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه

قد يوجد

قد يوجد تموج الهواء بالية ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل
على عدم الصوت في بعض صور ما فيه عدم التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا
واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة
يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في
كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير
مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت
الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبين وينقاد
لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور و
بكذا ينقاد الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع
هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما
سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى الصماخ شرطا فيه سببا اجنبيا ليس
للوجود في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما
آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان
كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا
القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير
ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح
ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعني
من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت
يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في
الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الكائن من القرع او القلع اذا وصل
الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود

لنا ان الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في
الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا
وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت
نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد
لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها وتميز
القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن
الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت
الجهة التي على خلاف الاذن التي معه وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه
اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع
بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح
الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي
والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين
في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان
قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ
لان التميز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت
الاصوات في امكنتها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول
الهواء المتكيف بالصوت الى الة السمع شرط لاحساسه على ما هو مستقصى في مبحث
السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل لوصول التموج
الهواء المتموج الى تجويف الصماخ ولذلك يحصل من الابعد في زمان اطول لكن
بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة
والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي

منه في الهواء الذي في المسافة التي بينهما ورد قال والحاصل انا عند غفلتنا
يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا
يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذي
وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة مبدا وروده فان كان بقي منه شيء
موجودا ادركناه الى حيث ينقطع ونعرف نوع ما يدرك الوارد ومورده وما
بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها
وان لم يبق في المسافة التي بينهما على المبدا لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي
منه ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين
دوي الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما
منا ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد
الاخر قال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه ان
السامع يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت
بعينه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة
لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت
الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط
وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك
الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة
وان لم يكن الجهة ولا كون الصفة حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق
الحلاوة او شم الرائحة من جسم انها فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات
ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراكه الهيئة الصورية يعني ان
الصوت غير قار الاجزاء في الوجود فلا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان

الى الصماخ صح

وجود الجزء الثاني منه بل يوجد الجزء الآخر على سبيل التجدد والتقضي كما في الحركة و
الزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف
الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود
يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الجهات الممكنة بالترتيب بينهما وهما محالان
قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف
زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون تقاليبها الخمسة ترجيح كما
في البقاء على هذه الحالة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء الصوت
بل هي من عوارضه الممكنة المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم
من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت وردت العلاوة بان حال تلك الاجزاء
كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان
من كان قريبا من المصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم
يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد
مثل مسموع القريب لا عينه لتجدده فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد فيه
تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصدى قالوا الهواء المتموج
الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث ينصرف ذلك الهواء
الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك الصوت صوت
هو الصدى او يعرض له كيفية مميزة باعتبارها حرفا قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز
عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هو تلك الكيفية العارضة
عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند آخرين
وعبارة المتن تحتملها وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احتراز
عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين

يكونان

يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون
ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد
باتحاده كالحروف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد
المسموع وبالعكس الا ان في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة وغيرهما
حيث يفيد الاولان تميزا في المسموع دون الاخيرين نظرا وتاما اما مصوتة
او صامتة الحروف المصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف
والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات
المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة
وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف
المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف
لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة التي قبله فتحة و
اطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد
منها قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا
ليس حركة ما قبلها من جنسه متماثل و مختلف بالذات او بالعرض اي الحروف
اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون
كالياءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة بالذات والحقيقة
كالياء والجيم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين
متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالياءين اذا كان احدهما ساكنا والآخر متحركا
او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان
بحسب العارض وينتظم منها الكلام بانضمام فان الحروف اذا تألفت تأليفا مخصوصا
يسمى المتألف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف

الهيآت

الملس من ملاسة بمعنى صقيلـ م ل

الغنة اوازی در خیشوم انداختن
البحوحة اوازی در گلو انداختن
م ل

تام خبرا وانشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف
من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما
قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام
النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة ينفوا
ذلك ووافقهم المصنف وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة
الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر الثالث ثبوت
تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول
واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة
او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة و
الكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس عليه سائر اقسام الكلام و
الحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس
امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي والاشاعرة فاما
لاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصد الاصلي من الكلام هو الدلالة
على ما في الضماير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول و
حصر فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الآلة و
الاشاعرة يقولون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة
للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي
هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه
ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل
المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين
صيغة الامر لا حقيقة اذ لا طلب فيهما اصلا كالارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان
الامر

ولا يعقل كلام غيره وقالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من الحروف
صح

يقال في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة
لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورة الاختبار والاعتذار ويعترض
بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول لقائل ان يقول المعنى النفسي الذي
يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلم هو ادراك
مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من
تفاعل الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها
اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة
او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا
ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة ينقسم الطعوم بحسبها اليها
فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل
حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت
العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة
ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل
حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى
مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام
بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس منه بطعم ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه
وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد فهذه هي المعدودة في الطعوم دون
الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة
بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين
غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فيجوز ان يكون كل واحد من تلك المراتب
فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة

الطعم

مسيخا
[illegible]

محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الحار والنوع والخلط الذي يحس
من كل واحد بطعم ولا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف
بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة
وان لم يقتض كان العفص والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا
بالشدة والضعف فان القابض كما سياتي يقبض ظاهر اللسان وحده
والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الافيون مع انه بارد والعسل حلو
حار والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة
لم يقم عليه برهان ولا امارة يفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم و[illegible]
خالية عن الدليل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما
اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير
ملائمة في الاجسام التي تفرقها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة
تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت
الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير
ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعد الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة
المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة
شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان
الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة
ح في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة
ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دون ما ذكرنا وهي الحرافة اذ تفرق
تفريقا صغيرا لكنها تكون غائصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة و
لم يمنعها عن النفوذ فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة

ويكون

ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه ح غير ملائمة وان
يكون دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة
وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل
من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا
بين العظيم والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة
في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي
المرارة والحرافة مما تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى فمن
يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من
الحرافة بحيث يتخيل انه حريف والحقيقة انه اذا اخذ لطيف الرماد المر و
خلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وبهذا قيل من ان سبب حدوث الملوحة
مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية
اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع
الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلي
ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة
كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم
ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة
التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم هذه
الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف
فيفعل البرودة في القابل الكثيف العفوصة لانه يتضاعف التكثيف اعني ان الكثيف
يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا
عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة

او عدليته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم صح

في الحامض ويفعل البارد في القابل اللطيف الحموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة
فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية
يكون عدم ملايمتها اقل من عدم ملايمة العفوصة بكثير اي ما في الحموضة ولان الحموضة
يحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برودته وكثافته كلما
ازداد مائيته ولطافته واعتدل قليلا بانضاج الشمس النضج ازداد حموضته ويفعل
البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم ملايمته دون العفوصة وفوق الحموضة لان
تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف
على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملايمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملايمة
فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان
وظاهره معا فيتنفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة
عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملايما وذلك
لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث
منه طعم ملايم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل
الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملايما جدا هو بين
التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملايمة اعني الحلاوة
التي هي الذ الطعوم ملايمة للامزجة المعتدلة والذها وانفعها واشهاها عند القوى
الذائقة وفي اللطيف الدسومة لعدم قوة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل
المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملايما فيحس منه بكيفية ملايمة
هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون
تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب
ان يحصل هناك كيفية ملايمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان

هذه الكيفية لا يؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه
بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير الفاعل المعتدل في
القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف
الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق
فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة
وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على
ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر
اسخن من الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان
الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا باسخان
الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض و
ان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب
لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر
لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة
هي الطعوم البسيطة وتتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك انما يجب التركيب
بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت
احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسايط واما بسبب تركب الاسباب
المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه
طعما من تلك البسايط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان كل واحد من التركيب
والتركيب المذكورين كثيرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب
تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم عليحدة كالبشاعة المركبة من مرارة
وقبض كما في الحضض وكالزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في الشبه والسبخة

ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في
العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها
المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة
طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير
ملايم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد و
التفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات
هي الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها مقتضية لاستعداد شديد
نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او بسرعة وهو وهن طبيعي كالممراضية و
اللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي تهيؤ للمقاومة و
بطؤ الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان لها نوع ثالث اي الاستعداد
الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس لان المصارعة يتعلق بامور ثلثة الاول
العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية
والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد
نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد منهما الاستعداد
القابل للانفعال واللاانفعال الشديد خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء
فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا لاخر انه بحيث يمكن ان يحل فيه
ذلك الاخر وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور
يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي
المسماة بالاستعداد فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المتفاوتة
لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان
معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا

للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة
بينهما توسطا معنويا بالقرب بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فبطل ما توهم
ان المتوسط بينهما ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من جهة اللغة و
حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة
بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات
والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفيات
النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا و
التمايز بينهما قد لا يكون الا بالعارض بان يكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما
ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها اي من الكيفيات النفسانية
العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد
به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا
والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا والا جزما واعتقادا
والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان
ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات
بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات
قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يجزم فيها بالخلاف و
ان فسر بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال اجيب
بان النظريات اذا حصلت مع مباديها كانت كالضروريات في امتناع
التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية
فانه اذا تيقن بها عن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها الشك و
ان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط

وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يعارضه من طعم كما يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة

المرضية كيفية تقتضي سهولة قبول المرض والصحاحية كيفية تقتضي عسر قبول المرض

ويطلق ايضا ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد ههنا وفسر
العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلقه ذلك التميز نقيض ذلك لمحلها
التميز فقوله صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقوله توجب لمحلها تميزا اي بغيره م
توجب لمحلها الذي هو النفس تميزا لشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز
عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب امتياز محلها
عن العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تمييز المحل وتميزه معا وقوله لا
يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها
تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم
فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك التميز نقيض
متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام
الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا هذا السلب ببالنا لجوزناه في الحال وفي
صورة الجهل المركب والتقليد وان لم نجوزه في الحال لكن يمكن ان يقع امر
يوجب ان نسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم
المطابق الثابت اعني اليقين وتناوله للتصورات باسرها بناء على زعم بعضهم
من ان التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في مبحث التقابل واعترض على
هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما لما
يوجبها وان لا يكون التصور ايضا علما لما يوجبه فالصواب ان يترك كما هو
المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز ولا يحد اي لا يحد العلم
لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف
تعريف لفظي لجلب النفع والاشياء البديهية قد يعرف بحسب اللفظ كما
اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو

علم العلم

علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر واعترض
عليه بان معلومية غير العلم انما يكون لحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بتصور
ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة
العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسم الى الضروري والاكتساب
اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي
هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف
حصوله على نظر ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال المغاير
مت يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدوما
بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام
كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في
الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل
اذ لا حقيقة للمعدوم بل للممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون
بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا لاشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان
الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير
صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم
بعدم م مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بالفرق
بين علمنا بالموجود وعلمنا بالمعدوم فاذا كان احدهما بالانطباع كان الآخر ايضا
كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع
مع جريان الدليل بعينه فيه واجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين
احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة وثانيهما يسمى
حضوريا وهو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور

القايمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته
لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشي على
آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله
عنده فقوله لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه
حاضرا عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ثم ولما ذا قوم قايم البرهان
على القول بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء
انما هو بحضورها انفسها عنده لكن في العلم بالمعدومات واحوالها وخصوصا
بالممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقيقة لها ثابتة حتى يتصور
حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد آخر وقوله
وحلول المثال مغاير له جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع
المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا
الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة الحصول للنفس عند تعقلها لها وتقرير
وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحصوله في النفس والمثال
مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك
الصفات انما يلزم ان لو كان تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها و
مثالاتها وقد مر هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يكون الاتحاد ذهب
طايفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطايفة الى ان النفس الناطقة
اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يكون الاتحاد اشارة الى
بطلان هذين المذهبين اي الاتحاد الذي بالمعنى غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يصيران
واحدا ويختلف باختلاف المعقول اتفق القايلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق
بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري

وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل
لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة
من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا يعلم واحد عالما
بمعلومات لا تتناهى وانه مح ورد عليه بمنع الاولوية في نفس الامر وان
كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ان يكون ذلك في حقنا كما جاز في حقه
تعالى وان لم يكن في حقنا واختاره المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال
القاضي وامام الحرمين يمتنع ان يكون المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم
باحدهما عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك الشي عن نفسه ضرورة ان
العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في
جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما
بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دايم فيجوز
الانفكاك دايما وفيه المط قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك
بحاله بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد
الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع منها بخلاف العلم
الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي
الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته وانه مح بالضرورة التوجد
اجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد
اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض
وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف
في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات

واقعا
ان كان

اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل
الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق
بالمجموع المشتمل على الاجزاء ومن هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل
فائدة فيه ما ذكره المصنف في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد
المعلوم مع وحدة العلم كالعلم بمجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة
فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وان
اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا
ولا نعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة
حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضوره اي الاستقبال فان العلم
بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم
التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين
علمه تعالى بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة
يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو شرط لان
المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال
والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم
بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه
اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة
فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط
ومن قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع
صورتين متماثلتين ونبه بذلك الاشكال الوارد على الكل ولاجل هذا المعنى
اشار بقوله فيقوى الاشكال مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه نتيجة العالم

بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال
باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم
لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم
الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين
موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبه تمتاز ان فلا استحالة
وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان
كون الشيء بحيث يصلح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما
وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت
الاضافة نفس العلم او لازمة له وهو عرض لوجوده فيه اي العلم عرض
لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك
الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان
المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر
لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت
في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل
هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية
للشيء انما هو باعتبار وجوده الخارجي فذلك من اشتباه العلم بالمعلوم فان
المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج
يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما
صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي
وجودها الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل

انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام الكيفيات النفسانية وفرق بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليرجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مستفادا من وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلك وضروري كالبديهية ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى ما حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات واقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل اولا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس ولا فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة يعني لا يعزب عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول هي الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها مما شأنه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات اولا فهي المجربات اما البديهيات وتسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين و الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله و الصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي

قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة محرقة او الباطنة وتسمى وجدانيات كما نجدها و ما نجده من نفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا و اما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يعزب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرار المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين بها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم نعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان شرب السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكرر المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه متى دار جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر محسوس مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطئهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عنه

فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار صح

وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها يقينا فان قيل
الخبر المسموع عن مرة واحدة اذا انضاف اليه قراين افادت اليقين او قام
دليل على صدق قايله داخل في المتواتر على ما ذكر من وجه الحصر وليس متواترا
بلا اشتباه قلنا خبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم
وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقراين فانه
انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او بالحدس من القراين وعلى الاول يخرج عن
المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر
المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا
هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية
مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو
لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السبب
والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في
ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل
المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه مرة بعد
اخرى لم يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك
ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما يكون الواسطة فيها الحس فقط ان كان
هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات والامام
حصرها في قسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات
تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين كان
العقل لم يفتقر الا الى تصورهما وان الحسيات تشمل المجربات والمتواترات
نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات ثانيها

ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع
بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا
القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من
قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات
من قبيل الظنيات وواجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن
العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كساير العلوم وهو تابع بمعنى اصالة موازنه
في التطابق فزال الدور اشارة لما بحث بين المعتزلة والاشاعرة و
ذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله
تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف
في علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة عنه بان
العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ثم قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون
علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا بانا لا نعني
بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالة موازنه في التطابق بيان
ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان وكان
كل واحد منهما موازن فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق
هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة
الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة
هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان
صورة الفرس هكذا يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا
ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لانه علمته شريرا فالله سبحانه وتعالى
انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس

اي موازن العلم وهو المعلوم

عنه صح

بالآخر صح

حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الحكم ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون
علة له وح يلزم ان لا يكون علمه فعليا اصلا اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرنا
انما يجري في العلوم التصديقية التي لابد لها من واقع يطابقه فان المطابقة و
اللااصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو
معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا ولابد فيه من الاستعداد اما الضروري
فبالحواس واما الكسبي فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من
المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعدادات
مخصوصة اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة و
الباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة
على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى تفاوت
بعضها الى البعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية
مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وتباين بينها استعد
لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل لها هذه التصورات
الكلية ولاحظ النسب بينها وحكم بها بلا فكر فقد حصل له التصورات و
التصديقات الضرورية واما النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات
فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان
الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على
هذا القانون استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق
الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح اخر مفارقة النوعين الادراك
يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك
اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا

حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى يتناول اقساما
اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في مادة حاضرة عند
المدرك مكفوفة بهيآت مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها و
التخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيآت ولكن في حال غيبته
بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات
والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم
هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك
بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا
المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما
تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل ليفارق
والتقدير يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه
كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار آخر
وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول
لازما لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول
وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية
المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان
ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية ما به المعقول
عند العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول
اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون
المعلول لازما بينا للعلة وقد استثنيناه قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد
حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن ماهية

اذا تحققت فی الخارج تحقق المعلول فی الخارج فمعنی کون ماهیة العلة موجبة
لماهیة المعلول ان العلة بوجودها الخارجی یستلزم وجود المعلول فی الخارج
لا انها بوجودها الذهنی یستلزم وجود المعلول فی الذهن وهذا هو المط
واما بمهیتها من حیث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة
یستلزم تعلق العلم بالمعلول لکن لا مطلقا بل من حیث هو لازم للعلة او
معلول لها ضرورة ان الملزومیة واللازمیة والعلیة والمعلولیة من
المضایفات التی لا یتصور ولا یصدق بثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول
واما بماهیتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها فی
نفسها وما لها بالقیاس الی غیرها وهذا علم تام بالعلة یستلزم تعلق العلم بالمعلول
کذلک ای علی الوجه التام ولا عکس اعنی ان العلم التام بالمعلول لا یستلزم
العلم التام بالعلة کما هو المشهور وقد یتوهم ان العلم بالمعلول من جمیع الوجوه المذکورة
یستلزم العلم بالعلة کذلک لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان
قیل معروضات العلة لیست ملزومة للمعلول قلنا کذلک عوارض المعلول لیست
من لوازم العلة علی ان هذه القاعدة القایلة بان العلم بالعلة یستلزم العلم
بالمعلول مستعملة عندهم فی موارد متعددة کاثبات علمه تعالی بسایر الموجودات
لکونه عالما بذاته واثبات علم غیره من المجردات بمعلولاته کذلک الی غیر ذلک
من المواضع التی یستدل فیها بالعلم بالعلة علی العلم بالمعلول فان لم یمنع کون
المبدا الاول تع عالما بذاته من جمیع تلک الوجوه فقد یمنع ذلک فی غیره فلا
یتم مقصودهم فیه فالصواب ان یقال ان العلم بوجود العلة التامة یستلزم
العلم بوجود المعلول المعین ولا عکس لان العلم بوجود المعلول المعین لا یستلزم
الا العلم بوجود علة ما والسر فی ذلک ان العلة التامة یکون بخصوصها مقتضیة

المعلول مخصوص والمعلول الخاص یستدعی لامکانه علة ما فالعلیة مستندة
الی خصوصیة الذات التی لا یتصور اقتضاؤها الا الشیء مخصوص والمعلولیة
مستندة الی امکان ذات مخصوصة ولا شک ان الامکان لا یستدعی
علة مخصوصة قیل فالعلم بالعلة یستلزم العلم بمهیة المعلول وانیته والعلم
بالمعلول یستلزم العلم بانیة العلة دون ماهیتها ومن ثمة حکم بان الاستدلال
بالعلة یستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول یوجب علما ناقصا اقول وفیه
النظر المذکور آنفا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجی
وذلک لا یفید استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفید لذلک هو
الاقتضاء بحسب التحقق الذهنی نعم اذا علم ان آ مثلا علة تامة لب وعلم
مع ذلک ان آ موجود علم ان ب ایضا موجود لما علم ان خصوصیة
ذات آ مقتضیة لخصوصیة ذات ب دون العکس فانه اذا علم ان ب
موجود لا یعلم ان آ موجود لامکان ان یوجد ب بعلة اخری غیر آ
فالعلم بوجود العلة المعینة یستلزم العلم بوجود المعلول المعین دون
العکس واما العلم بماهیة المعلول فلا سبیل الی استنتاجه من العلم بمهیة العلة
الا ان یکون المعلول لازما بینا للعلة کما ذکرنا ومراتبه ثلث ای مراتب
العلم ثلث الاولی کونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم والقوة
قد یکون قریبة من الفعل کما فی العقل بالفعل وقد یکون بعیدة منه
کما فی العقل الهیولانی وقد یکون متوسطة کما فی العقل بالملکة وانما جعل
الاستعداد القریب والبعید او المتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم
تجوزا ونظرا الی ان استعداد الشیء کانه منه ولا یخفی ان عد القریب من
تلک المراتب اولی الثانیة العلم الاجمالی وهو حالة متوسطة بین القوة

المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة
العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل مفصلة بعضها عن
بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها
ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة
بسيطة هي مبدا تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل
بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة
وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة
بالعلم الاجمالي باطلة بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة
وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيل حاصلا وان لم تكن معلومة
لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا
فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل
حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها على حدة
ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا
وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في
العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك
التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظير هاتين المرتبتين من الابصاريات
ان ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية
وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة
حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم
التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة
الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت متساوية في الماهية لتلك الامور

المختلفة فيكون تلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب
ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا نعني بالعلم التفصيلي
الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحيث ينكشف
كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة
لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث
هو وتارة مترتبة في الذهن كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان ارادوا
بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول
الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا
المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل
المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع
في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس
الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار
الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها بالقياس الى المعلومات واما
ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا فترتيبه على
التقرير مردود بان لذلك الجواب حقيقة ومهية وله لازم وهو انه
شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم
وهو معلوم بالتفصيل اما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك اذا
عرفنا النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة
معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه
وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا
علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة

بحيث تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه
فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت
اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا
منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا
في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت
حال العلم بالقياس الى المعلوم فانه اذا كان المركب معلوما بالحقيقة قصدا
كانت اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان
العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى المعلوم
مرتبتان احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب
السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب
حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك
ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون
علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام
فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم
لنا في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بأسرها فان العقل جعل
هذا المفهوم آلة ملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتحقيقه ان
المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على
افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك
الافراد دونه وذو السبب انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين
فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية
ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن

وكل

وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم
برجحان احد طرفيه على الآخر فاذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده
حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام
او كشف او حدس او اخبار من علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب
فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي
العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايضا البرهان الاني استدلال
بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا
متعلقا بذاته المخصوصة المعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم
يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه
فخرج بالقيد الاول اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بكشف او الهام
او حدس وبالقيد الثاني اعني بعينه البرهان الاني فانه لا يفيد علما بعلة معينة
كما عرفت وعلى الثانية بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل
بالالف على الباء فقد حصل له عنده هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي
لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف
وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة
والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل
بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب
المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان التشخص
من حيث انها اشخاص معلولة للتشخص الفرد والعلم بالعلة توجب العلم
بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا
برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك واعلم

[illegible] ما يعلم [illegible] الاني [illegible] بالبرهان الاني علم بانه معلول له لا بعلته [illegible] ثبت [illegible] معلوم له [illegible]

فيه انها على هذا لا يجتمع المقدمتان على الصدق ويمكن توجيه عبارة المتن بانه يحتمل ان يرجع لما معه واحدة ويبقى معناها ان ذا السبب لا يعلم الا بسببه تامل

ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل
حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهايم واختلفوا في تفسيره
فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب
مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري
العادات والقايلون بان الحسن والقبح ذاتيان للفعل فسروه بما
يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المص
العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والغريزة
هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة
والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا
بل عند سلامتها الا يرى ان النايم عاقل ولا علم له بالفعل حتى يتنبه
وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه قد
يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس وقد يطلق على النفس باعتبار مراتبها في
استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك
المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي
واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا
له مراتب اربع ولها باعتبار تاثيرها في البدن لتكمل جوهره تاثيرا اختياريا — لتكميل
وان كان ذلك ايضا عايدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها
في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب اربع اما
مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او
بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات تسمى عقلا هيولانيا
تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة

لقبولها ويسمى النفس وقوتها في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال
في ساير المراتب يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في
تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية
كالجسم المطلق للبسايط وكالعنصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها
بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد ذاتها خالية
عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها والكلام في انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط
وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة
والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ
في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه حصل للنفس فيها وجود الانتقال
اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة
لان قوته قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات
متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة يحضر بمجرد الالتفات
بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا
بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة
فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا
من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل
بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد
لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد
لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء
لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها
الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم

من نظرائه المتقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور
بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير
حقيقتها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون
في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شان
عن شان فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في
المجردات التي هي معقولاتها دائما واما مراتب العملي فاولها تهذيب الظاهر
باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من
الملكات الردية ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد
الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى
له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة
جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة
في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال
انما هو فايض من جنابه والاعتقاد يق لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم و
الخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما
او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا معنى اول مشهور
ويق لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذي قد تبين ان العلم ينقسم اليه والى
التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين
لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظ وبالمعنى الاول اعم من
العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا
الكلام تحكم لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين
في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى

الاول

الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه
اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفي بالعموم من وجه
ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد
بين قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب ويتعلق
الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه متعاقبين
بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب او الايجاب
اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق
للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان تعلق احدهما بايجاب نسبة
والاخر بسلب تلك النسبة ولا اعتقادان كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما
التضاد والسهو عدم ملكة العلم والفرق بينه وبين النسيان للنفس
الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول
الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث
تتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها و
النسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم
ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو حالة متوسطة بين
الادراك والنسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه
فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها
اعني الجوهر المجرد اجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي
بها تتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد ومع لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات
النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة

والسهو
فقد ظهر مما ذكرناه ان تعريف بعدم الملكة سهو والشك تردد الذهن بين
الطرفين اى بين طرفى الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر و
قد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار بين
التصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل
منهما بنفسه وبالآخر وح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار
اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم فى العالم كما هو عند علم النفس
بذاتها وبصفاتها القائمة بذاتها اقول ذلك ظ فى تعلق العلم التصورى
بالعلم تصورا او تصديقا وكذا فى تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور
او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفى لنا فى ذلك
حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية
اخرى منتزعة منهما كما فى علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما
حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقى بالعلم او الاعتقاد كان
يحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال من احواله بانه كذا كان العلم
بالمحكوم عليه من قبيل تعلق العلم بالتصور او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى
منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن
باقى اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول
صورة من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات
والجهل يعنى بمقابلهما وبالآخر قسيم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى
جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او
معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة والثانى يسمى
جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان

التصور

مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما فى الواقع مع الجهل
بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسيم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح
احد الطرفين اى الظن اعتقاد احد الطرفين اى الايجاب والسلب
اعتقادا راجحا لا ينقبض النفس معه وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد
الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم و
هو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف و
طرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسب العلم يحصل
بالنظر مع سلامة جزئية ضرورة من معرفة احدهما قد يحصل منه يشير
الى كيفية اكتساب النظرى من الضرورى ولا خفاء فى ان كل مطلوب لا
يحصل من اى مبدأ يتفق بل لا بد من مبادئ مناسبة له والمبادى لا
يوصل اليه كيف ما اتفقت بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة و
هذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور حاصلة ليحصل ما هو غير
حاصل فتلك المبادى بمنزلة الجزء المادى للنظر وتلك الهيئة بمنزلة
الجزء الصورى له فاذا كانتا صحيحتين يعنى على الشرائط المعتبرة فى
الانتاج افادتا علما ضرورة من غير تخلف واما اذا فسدت احداهما
او كلتاهما فلا يفيدان علما ضرورة بمعنى لا يستلزمان العلم بل قد يحصل بهما
العلم كما اذا قيل الانسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان
وقد يحصل بها ضد العلم اى الجهل كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد
ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما
فى هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا يفيدان شيئا
اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب

لا ينقبض عن الطرف الآخر

شيء لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الالوان شيء ولا سلبا كبعض
الالوان ليس بشيء وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكران للنظر الصحيح
مادة وصورة يحصل بهما العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره
من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة ثلثة
الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء
العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء
وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب
بعض بلا وجوب منه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى عادة وان لم يتكرر يسمى
خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون
مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم و
هو ان المبدا الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها
منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب
النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو
ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بالمباشرة
ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط
فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر
الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وارادوا
بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفعل لا نفس التاثير ليرد الاعتراض بان العلم
ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الا يرى ان الحركة ايضا ليست
كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد و

بالفاعل

اجمع بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان التذكر
للنظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية و
اجاب المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك
فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر اي
عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون
من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من
افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرنا من
عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة ولا متعينا الحكم
الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح
بان التذكر ان خطر للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك
انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده
لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون
بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم
تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم منه ذلك اقول الحق ان
المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به
ولا تذكره لئلا يلزم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد
تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المصنف ان
حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق
الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا
مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المصنف وهو ان
حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم له لزوما عقليا غير متولد عنه

واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير
وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع
ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة
الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر بكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة
العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في اسناد الاشياء
الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه
عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما
يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض
الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه
ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن
لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري فح يكون النظر
صادرا بايجاد الله تعالى وموجبا للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل
ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى
ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب
العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها
وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى
يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكمل عقله لكونه مؤيدا من عند
الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته تعالى او ينتهي تسلسل الاحتياج
الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان
علم باخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره بهذا انما يفيد العلم بصدقه

فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان
علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية
فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يرشد العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع عنه
المعلم مقدمات يعلم العقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا
منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس
من المعارف الالهية التي تدعي عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا
بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى
اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول
الذي هو معتمد الاصحاب وتوضيح الرد عليهم بان يقال ذاته تعالى لكونه مجردا
غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وبما هو
ذاتي حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلم الضرورية كما ذكر آنفا العلوم
هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
حتى يفيض من المبدا العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك
ان تلك العلوم الفائضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد
من عند الله يبين لنا العلوم سوى المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه من التصورات
والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان
النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب
فطريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي عليه السلم ولا شك في الاحتياج
اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج
في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل بتعليم
ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي عليه السلم امرت ان

اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون
بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منهم ما كان يقبل قولهم بل لابد في ذلك المعلم
هو النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا للانام الى ساعة من غير احتياج في كل
عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته
والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء
في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر
كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب
بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة
والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التميز
بين صحيح النظر وفاسده وهو لا ينافي الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم
في العلوم الضعيفة التي تكتفي فيها بادنى نظر كالنحو والصرف والعروض ولا
يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي هي
ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج
الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى
الامتناع بدونه فلا نسلم ولا يفيده دليلكم ثم لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة
على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات
سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما يستند اليها من الكسبيات
لكان كل من علم ضروريات مخصوصات وجب ان يكون عالما بجميع
النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة
وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة لا شعور لهم بما
يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا

من الجزء الصوري
يعني لا بد من
الكسبيات

رتبوها على ما ينبغي علموا انتاجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها
اشترطوا النظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل
وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني
عدم العلم بالمطلوب فان غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان
النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات
حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل
ثانيا والا لزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب
من دليل ربما ينظر في دليل آخر على ذلك المطلوب وليس ذلك تحصيلا
للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر اما
شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا
يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب التادية مشروط بعدم سبق
العلم بالمطلوب والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في ذلك الدليل الثاني
والمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة
اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والمطلوب الحاصل
لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه
لا يتصور بعد ذلك النظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه
يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب
بالمطلوب فان الجهل المركب بالمطلوب ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب
بالمطلوب صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري
من الفاعل فلا يتصور ان يقع ذلك الجاهل معتقده ويتوجه منه الى
طلب مبادئه المؤدية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما ويرده

ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه وربتها
غافلا عن خصوصيات ما يؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول
عنه جهله المركب واما فيضان المبادي المرتبة دفعة والانتقال منها الى
المط فذلك حدس لا نظر وزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني
الشعور بالمط اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان
الغافل عن المط ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه وربتها
فادته الى المط كما ذكرنا آنفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء
ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب
النظر في معرفة الله تع بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى
الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين
الاول ان شكر الله تع وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا و
هما يتوقفان على معرفة الله تع وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية
وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا مقدورا
فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تع لكونه مقدورا يتوقف
عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله
ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله ودفع الخوف كان
التكليف به اي بالنظر واجبا عقليا اما ان شكر الله تع واجب عقلا
فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تع على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا
رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة
وجلية روحانية وجسمانية مما لا يحصى كثرة ولا شك انها ليست
الا منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعمة ولم يلتفت الى

منعم

منعمه ولم يتعرف له بانعام ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى
مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه
ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تع واجبا واما ان
دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة
بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليه
وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل خوف العقوبة بسلب النعم و
هو قادر على دفع الخوف الذي مضرة ناجزة له وان لم يدفعه كان
مستحقا لان يذمه العقلاء فههنا واجبان عقليان اعني شكر الله
تع ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفة الله تع فانه اذا
لم يعرف لم يتصور ان يشكر واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه
هل اراد الشكر ام لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر
فيكون معرفة الله تع ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فالنظر ايضا
واجب عقلي والثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او
شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله
وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي ولانتفاء
الوجوب الشرعي الذي هو ضد المط اعني الوجوب العقلي على تقدير
ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف
على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق
الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفة
الله تع ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه على العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول
اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفة الله تعالى

~~ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول~~
اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في
معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني
النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لاندراجه في مطلق النظر و
اما انه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول فاذا قال الرسول
للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في
معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين على
الاقدام عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت
شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر
فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء عليهم السلام
اى عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا
فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا
وجوب النظر بالشرع وقت انقطاع حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما
يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته لكان منتفيا اقول انتفاؤه مسلم لاستلزامه
المحال اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم
والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لا يقال كلما يستلزم المحال فثبوته يستلزم
انتفاءه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا لذاته يستلزم
انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
لانا نقول كلما يستلزم المحال فثبوته يقتضي ثبوت المحال وثبوت المحال لا يقتضي
انتفاءه بل ذاته يقتضي انتفاءه لان ذاته اذا اقتضى انتفاءه
فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته ففي تقدير

نبوته ايضا اقتضى انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع
التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المحال ليس من التقادير الواقعة
في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بانه مبني ذلك
على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه
ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم
فخوف العقاب باق على حاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان من
حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب
في نظر العقل قلنا نعم اذا حصل المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما
يقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص
من فطانة بتراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل
اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب
مطلقا اى نفى التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول
صلى الله عليه وآله فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبله و
يلزمه التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع
العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان
لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما
للمشكور وهو باطل لتعاليه منها او للشاكر اما في الدنيا وانه منتف
بلا خطاء او في الآخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر
قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء
لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر
الا كمثل فقير حقير على مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب

ويحوى ما بينهما من الكنوز والذخاير فيتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انامله شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة عند الملك وما ياتى به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف فى ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفها على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفى فيها المعرفة السابقة على النظر الذى هو شرط النظر وعلى تقدير توقفها على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اى تردد الذهن فى النسبة اذ بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم فى بيانه اذا توقف واجب مطلق على شئ ولم يكن ذلك الشئ واجبا بل جاز الترك وفرضنا تركه ففى زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف فى حال عدم الموقوف عليه محال وانما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا فى زمان عدمه والفرق بينهما ظ

[illegible]

لاسترة

لاسترة فيه اقول يمكنهم تتميم هذه المقدمة بان يق لو توقف الواجب المطلق على شئ وكان ذلك الشئ جايز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف بالمحال جايز واجاب المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا ونثبته والعرفان يرفع الخوف لاعتقاد انه مصيب واحتمال الخطا فى نفس الامر لا يقدح فى ذلك والمراد بالتعذيب المنفى هو التعذيب الدنيوى او المراد بالرسول هو العقل ... لاشتراكهما فى الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فايدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لان يستتبع فايدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة مم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سبق فلا يتصور ذلك الا باستقلاله بامر الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر ليميز صحيحها عن فاسدها وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام فعل الغير فليس شئ منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفى بها المزاج فهى فى حكم ما لا يكون مقدورا لنا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شئ من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثانى اما اولا فبانه مشترك الالزام اى ما ذكرتم

من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا
والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب
النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه و
الاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة
واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر
لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع
النبي عليه السلم للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده
العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى التنبيه
على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه فطري القياس مع
توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا و
على تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع الى
النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر او الاستماع
اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة
وهو المراد بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو ان قوله ليس للمكلف
الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه
لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر ام لا ينظر وسواء علم
وجوبه ام لا يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب
عليك شرعا فتعين عليك الاتيان به لا يسوغ لك اهماله لا يقال فح يلزم
تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه
اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف كذا وهذا افحام قد

خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا ترى ان الكفار مكلفون
بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال
عن المعتزلة فيقولون لك لا يجب على النظر ما لم انظر بط لان الوجوب ثابت
بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه
واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال
بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة
كقوله تع قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تع فانظر الى
آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في
دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه
ولما نزل قوله تع ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
لآيات لاولي الالباب قال عليه السلم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم
يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد
على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون
الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تع
واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تع
فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني كما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب
ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من
غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات
الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك من وجوه الاول
ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب

الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى
وهو تحصيل الحاصل ولغيره وهو تكليف الغافل فان من لم يعرفه تعالى كيف يمكن
تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف
غير العارف باطل لانه تكليف الغافل ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه و
تصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يعرف الخطاب
او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع
على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي عليه السلام
واصحابه العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار
عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها
قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا تعين
معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم
واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج والارض
ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم
قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد البرهانية والتقرير والتفاصيل
للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من
الاجمالية التي لا يقتدر معها على التقرير والتحرير ودفع الشبه والشكوك
والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او نقول ان المعرفة التفصيلية واجبة
لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض
الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين فرض عين وهو الحاصل للعوام
الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار

الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا
لان الواجب الشرعي ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا
يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة
بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة
بايجاب السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو
النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير
مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق
وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة
لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه
ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله و
صفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين
اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه واله والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو
كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم
بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال عليه السلام
من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل
مم بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما
ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملوء منه وهل ما في كتب الكلام
الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل
وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب
لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وجودة القرائح ومشاهدة

الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من
مراجعة من يفيدهم ويرفع عنهم ما يعرض لهم من شك او شبهة كل
حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم يكثر الشبهات في زمانهم
كثرتها في زماننا بما يحدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كما حدث في
الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع
الشبه دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه
ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في
زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتحريكه الى
غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه
لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على
هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة
كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيهما انه عليه السلم
نهى عن الجدل كما سيأتي في مسئلة القدر روى انه عليه السلم خرج
على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال
انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه
ابدا وقال عليه السلم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر
جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد
عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق
الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقايد الحقة و
اراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى
وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون قال ومن
الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه
منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به
كما قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال الله تعالى ولا تجادلوا
اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول عليه السلم لابن
الزبعرى وعلي عليه السلم للقدري مشهورة روي انه لما نزل
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله
ابن الزبعرى قد عبدت الملئكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال
عليه السلم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي
ان شخصا قال لعلي ان املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق
امتي فقال علي عليه السلم املكها دون الله او مع الله فان قلت
املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها
مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو
المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل
منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح الله بقوله ويتفكرون
في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا
لا منهيا عنه وثانيهما قوله عليه السلم عليكم بدين العجايز ولا شك
ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا
الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد
في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي
ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين
المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم

خوض در رفتن در چیزی باطل [illegible]

ادحاض باطل کردن [illegible]

مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم وسمع
سفيان الثوري كلامهما فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته
فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له
فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد
ثم انه خبر آحاد فلا يعارض القاطع وما استدلوا به من قبيل القواطع
وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق بالنظر
وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو
الامارة وبسيطة اي ما يتألف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة
كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقل والنقل
كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلم انما
الاعمال بالنيات والنقلي الصرف محال لاستحالة الدور فان
النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق
الرسول لا يستفاد من العقلي على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا
صرفا بل لا بد وان يستفاد من النقلي فلزم الدور ومن ثمة القيمة
اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقليا كقولنا
تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب
لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما قيدنا
المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف ايضا بعض مقدماته
البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد
النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته
العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانه

يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول و
العلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا
ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل
الى معنى وعلى عدم الاشتراك بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه
مستعملا بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له وعلى عدم اضمار
يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات
بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد
ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتأخير
يغير ذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام
لم يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم
بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال
على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل
النقلي بل يجب ان يأول معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله
ويجب التأويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى فانه يدل بظاهره على الجلوس وقد عارضه الدليل
العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء
بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا
لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو
اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالآخرة اليه لما سبق من انه لا
بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع

تكذيب للأصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده إلى عدمه باطل قطعا لكن
عدم المعارض العقلي غير يقيني إذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة
الكاملة في تتبع الأدلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع
بعدم الوجود والحق أن الدليل النقلي قد يفيد القطع إذ من الأوضاع
ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الأرض والسماء وكأكثر قواعد
النحو والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم
بالإرادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه أو متواترة
يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فإنا نعلم استعمال الأرض
والسماء ونحوهما من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل
اللغة في زمن الرسول عليه السلام في معانيها التي يراد منها الآن و
التشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ
الماضي والمضارع والأمر والنهي واسم الفاعل وغيرها فإنها معلومة
الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا هذا وكذا رفع الفاعل
ونصب المفعول وجر المضاف إليه مما علم معانيها قطعا فإذا انضم
إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواترا تحقق
العلم بالوضع والإرادة فانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فإن
قيل احتمال المعارض قائم إذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي أو بمعونة
القرائن قلنا أما في الشرعيات فلا خفاء إذ لا مجال للعقل فيها فلا
معارض من قبله وأما في العقليات فلأن العلم بنفي المعارض العقلي
حاصل عند العلم بالوضع والإرادة وصدق المخبر على ما هو المفروض و
ذلك لأن العلم بتحقق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فإن قيل

إفادتها اليقين إنما يتوقف على العلم بنفي المعارض فإثباتها بها يكون دورا قلنا
إفادة اليقين إنما يتوقف على انتفاء المعارض مع عدم اعتقاد ثبوته لا على
العلم بانتفائه إذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدلائل ولا يخطر المعارض بالبال
إثباتا ونفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وقسيماه يعني أن
ملزوم العلم والظن على ثلاثة أقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر
أنه لا بد أن يكون بين الموصل والموصل إليه مناسبة مخصوصة وذلك
إما باشتمال الموصل على الموصل إليه أو بالعكس وإما باشتمال ثالث
عليهما وإما بالاستلزام بينهما إما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة
وإما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة وأما الاقترانيات الشرطية
فراجعة إما إلى الاستلزام وإما إلى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل
أو بالاستلزام بينهما هو القياس وعرفوه بأنه قول مؤلف من قضايا
متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل إليه هو
الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بأنه يستدل
بأحد المتساويين على الآخر كما في كل إنسان ناطق وكل ناطق ضاحك
بالقوة وأجيب بأن الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي
على كل واحد من جزئياته التي هي أفراد الإنسان والقياس إما اقتراني
واستثنائي لأن القياس إن كانت النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه
بالفعل فهو استثنائي كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن
الشمس طالعة وإلا فهو اقتراني والأول باعتبار الصورة القريبة
أربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة أربعة

[illegible]

يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة
للمقدمتين بسبب نسبة الاوسط الى الطرفين ينقسم الى الاشكال الاربعة
لان الاوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو
الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما
وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى محكوم عليه في الصغرى وهو
الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة
لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين
وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من
الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس
باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا
او تأثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر
والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد
جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم
فهو الجدل والا فهو المغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام
المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة و
المشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان
والجدل وقد يقال ان جعل المسلمات الشاملة لمادتيهما وادرجها ههنا في الجدل
في المادة القريبة ايضا فيما يفيد الجزم في النتيجة لان الجزم في النتيجة
يتعلق باليقين وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة يتعلق
اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني
ينقسم الى خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل

كالاستثنائي

الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام ولكن المتصل تحته امران و
كذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي
اما متصل وينتج منه قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين
التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق
الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم
واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء
الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه وكذلك صدق اللازم
لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم
من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج منه قسمان لان المنفصل
الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم
نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين
فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل
الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا
يستدعي عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل
حقيقي فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر و
بالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران
يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعني
ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلي
كلها او اكثرها ليثبت حكمها في ذلك الكلي فان تم ان علم انحصار الجزئيات
وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس

المقسم والا فهو ناقص وهو المفهوم من طلاق الاسم ولا يفيد الا
الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج واما فرد وكل
زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد
وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهايم والسباع كذلك فالحكم
بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون
حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه
الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي لاجل حكم ذلك
الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا و
المشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن
اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او
خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان
يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة
للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على
جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها لعوالا تايرله اصلا
واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير
هذا الفن اعني فن المنطق فلا وجه لايراد ما هو زايد على ما ذكرنا ههنا
والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان
ثبت بهت عرض الوضع لمجرد والا تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد
صحة المعقولية المستلزمة لامكان المقارنة بمعنى ان كل عاقل مجرد و
كل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشيء بحيث لم يعرضه العوارض

الجزئية

الجزئية التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين
والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة
ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان
التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل محل الصور
المعقولة فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه
انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث
ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير
تكون منقسمة فانقسامها اما الى الاجزاء المتشابهة في الحقيقة و
يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق
المادية من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان
ينقسم الى الاجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء
غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية
فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والغرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة
فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية
مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في بحث تجرد النفس واما ان كل مجرد
عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لكونه بريا عن الشوائب
المادية وكل ما هو كذلك فشان ماهيته ان يكون معقولة لانه لا
يحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة
العاقل وكلما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره
لان كلما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان لا ينفك عن صحة الحكم عليه
بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة

قوله لانه لم المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى صح

والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كلما يصح ان يكون معقولا يصح
ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكلما يصح
ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا
قايما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون
مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة
المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة
المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة
التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة
على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك
الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة في العقل فلا يتوقف
عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على
المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجرد قايم بذاته يكون صحة مقارنة
المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول
حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قايما بذاته امتنع ان يكون
مقارنته للغير بحلوله فيه وحلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة
في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة
الى الثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل
ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قايما بذاته يصح ان يقارنه
معقول آخر مقارنة الحال المحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره
وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي

وكلما يصح ان يكون معقولا مع غيره

ولا معنى للتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القايم بذاته مقارنة الحال لمحله

وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقل الغير تستلزم صحة امكان التعقل

الامكان فيمكن ان يعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير
يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه
فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول
نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين
ان يكون تعقله دائما بحصول نفسه ونفسه دايما حاصل له لا يغيب
فيكون التعقل دايما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام
التجرد وصحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا
وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون
معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض
عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة
عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز
ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان
تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة المخصوصة انما يتم اذا كانت
المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات
المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل
لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة
بل لان ذات المجرد لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة
العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على
المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة
بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او
بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة

فيجب ان يكون عاقلا لذاته دايما

معقولا له

بذاته
الخامسة لا انا اتها بل العارض وهو كون احد المتقارنين موجودا قايما بغيره
فلا يتجه جهة التوقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة
على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل للعارض وهو ان محل
واحد من المتقارنين موجود ذهني قايم بغيره فلا يتجه جهة التوقف فلا دور
ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان تعقل
المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه تعقلها والقياس على ما يجده الانسان
من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة و
المزاج لمقارنة الشعور والمغايرة في الاثر اى من الكيفيات
النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان
يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد
والشعور او لا بالقصد والشعور الاول هو ان يكون مصدرا
لفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني هو ان
يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد والشعور وهو الطبيعة
والثالث هو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور
وهو القوة الحيوانية والرابع هو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة
لا بالقصد ولا بالشعور وهو القوة النباتية فالقدرة تفارق
الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا
شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف
الاثار فعلى القدرة بصفة تكون مبدا لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية
تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة
لا تكون قدرة على شيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة

بالتفسير

بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من
وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا
تدخل في شيء من التفسيرين واجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة
بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال
القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه
يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل و
القدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله
وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو
مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم بن صفوان
مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط
والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح و
التخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا تؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها
بدون التاثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج
بالمغايرة في الاثر يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الاخر فان المزاج
لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع واثر القدرة ليس من جنس
اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد
قد يكون له آثار متغايرة ففي قوله وتفارق الطبيعة والمزاج لمقارنة
الشعور والمغايرة في الاثر لف ونشر مرتب ومصحح الفعل اي ان
القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي
يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل

البطش اي حركة ... نهاية

يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع

في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم القلب بل انما جعلته
ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة
هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة
بالطرفين على السواء واختاره المص لان القادر هو الذي يصح منه
الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها
متعلقة بالطرف الواحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما
سيأتي فلا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك
القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي ان القدرة يطلق على
القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة
احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر
حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة القوة الى الضدين على السواء
ويطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك
انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل
مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او
غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات
المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص لعين وجوده من
بين المقدورات المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها
دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا
بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين
واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة

عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التأثير وتتقدم على الفعل لتكليف الكافر ولتشنيع ولزوم احد
المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله
فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب
المعتزلة واحتج عليه بثلاثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر
مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة
انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير مقدور
غير واقع لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني ان القدرة
وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها
لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزم
ان يستغني عنها لان ح حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة
اليها لان مدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم
لتنافي بين اللوازم فالقدرة لا يكون مع الفعل الثالث انه لو لم يكن
القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين
اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تع فمن عدم انفكاك احدهما عن
الآخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف
الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال كان قبل ان استمر
الكفر في ثاني الحال فلا قدرة على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن
مكلفا فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيتأتى التكليف في
القدرة التي هي شرطه واجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور
والازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده

اما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل
انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر
التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم
عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان
ومع الفعل فلا عصيان ايض لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة
اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل
فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم
من انه ح يلزم احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان اللازم
احداث الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر كما ذكرنا
وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على
الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله او قدم
العالم بل قدرة الله قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال
الصادرة عنها واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا
قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل
الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة
والمعلول بدون العلة وهو مح واجيب اما اولا فبالنقض بقدرة
الله تع وبالحق من ان العرض لا يطلق على صفاته تع وان صفاته
ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعنى لا في
اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين
ولو سلم فالمح هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا و
اللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة مع سبقها واستحالة ذلك

اذا لم يتخلل

اذا لم يتخلل بينهما زمان مم ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث
مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل و
رد هذا الاخير بان وجود المقدور اما بالقدرة الزائلة فيعود
المحذور او الحاصلة وهو المط ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة
الزامي والا فانهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت
القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم
من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا و
معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا ان لا
يكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة
له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود
القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة
تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة
به اقول فليجر مثل ذلك في الالم القدرة الحادثة وهو ان يكون
نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل
وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه مح فانه قد يراد به معنيان
الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروط
بشرط كونه قبله مح ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول
لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر
لان هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى
يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل
مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو

والثاني ان حصول الفعل في زمان قبل
زمان حصول الفعل لكن من غير شرط
كونه قبله مح صح

ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري
وذلك لان بيانه تعلق القدرة به في ان الثاني غير محال فانه يمكن ان يزول
عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع
النقيضين وهذا كما يقولون قعود زيد محال بشرط قيامه اذ يمتنع
كونه قايما وقاعدا معا وليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم
القيام ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر
اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص لقادرين كل منهما مستقل
بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين
على معلول واحد بالشخص وانما يتم ههنا اذا كانت كل واحدة من
القدرتين مؤثرة اما من زعم ان القدرة قد تكون كاسبة لا
مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد
فيقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرين
لما ذكرنا ولا كاسبين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا
للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على
فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد
من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين
كاسبتين على واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا
يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد
شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان
يقع بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر واحد
شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة

القائلة

القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخر وقد مر مشروحا في
بحث العلة ان المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلها
اي في تماثل افراد القدرة ذهب طايفة الى ان افراد القدرة يستبعد
ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان يجمع قدرتان لقادر واحد على مقدور
واحد بعينه لما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين فاذا ثبت
هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته
على مقدور آخر والا لكان كل واحدة من القدرتين المتماثلتين
قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين ويلزم وحدة المقدور
مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المصنف هذا المذهب وقال
ولا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين
فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما
على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين
متماثلتين من قادر واحد او بمقدور واحد فاذا جاز ذلك المقدور من قادرين او وقوع
باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان
لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكم
باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحدهما وحدها في زمان جاز
وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع
بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية
فاذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى ويقابل العجز تقابل العدم
والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة
عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة

الخلق ملكة يصدر بها عن النفس فعل من غير تقدم روية فالكيفية النفسانية اذا لم تكن راسخة وقد صدر بها عن النفس فعل بلا فكر وروية لم يسم خلقا واذا كانت راسخة فان لم تكن مبدا الصدور فعل عنها كالملكات العلمية الاعتقادية مثلا لم تكن خلقا ايضا وكذا اذا كانت مبدا لصدور الافعال عنها بروية وتامل واذا اجتمعت فيه الصفات المذكورة سميت خلقا كالذي يكتب شيئا من غير ان يتفكر في حرف حرف وفيه تعريض بالظهور من غير ان يتفكر في نظره نظره واعلم ان العلوم المتعلقة بكيفية الاعمال كالطب مثلا اذا كان مبدا الصدور تلك الاعمال بلا روية وفكر كانت تلك الملكة خلقا واذا عرفت ما قلنا ظهر لك بطلان ما قيل من ان التعريف المذكور يقتضي ان تكون الصناعات علمية كانت او غيرها خلقا وليس كذلك فان علم الطب والتفسير وغيرهما لا يليق ان يطلق عليه لفظ الخلق واعلم ان اصول الفضائل الخلقية ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة

لا الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عايدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يا تي منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الآخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة قال المصنف في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ويضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر عنها بها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل

قد يكون

على الملزوم اما مواطاة واما اشتقاقا ولا شك ان تنافي اللوازم الاتصالية يستلزم تنافي ملزوميها والا لاجتمع ملزوماها في محل فاجتمع اللازمان ايضا فيه بناء على ان الملزوم يستلزم لازمه بخلاف اللوازم الحملية فانها لا تستلزم التنافي بين ملزوميها بل التغاير سواء كان الحمل مواطاة او اشتقاقا فعلى هذا يكون المشتق والمبدا كلاهما داخلان في الحملي وليس المراد باللازم الحملي ما يحمل مواطاة ويكون ما يحمل اشتقاقا داخلا في الاتصالي لان التنافي بين اللوازم التي تحمل مواطاة يستلزم التنافي بين اللوازم المحمولة اشتقاقا مثلا التنافي بين المضيء والمظلم يستلزم التنافي بين الضوء والظلمة فاذا كان التنافي بين اللوازم الاتصالية يستلزم تنافي الملزومين فكان تنافي اللوازم الحملية ايضا مستلزما لتنافي الملزومين فلا يصح قول الشارح ان الاول لا يستلزم تنافي الملزومين والثاني يستلزم هذا وقوله لا صدق على الامتناع ان كان من عطف الصدق على الامتناع وكان لا مزيدة لتاكيد النفي فذكرها الشارح على جوازه لان احدا لا يتوهم ان تنافي اللوازم الحملية يستلزم صدق ملزوميها على الآخر حتى ينفي وان كان من عطف لا صدق على الامتناع اي لا يستلزم لا صدق احد الملزومين فهذا غلط غير صحيح اذ تنافي اللوازم المحمولة يستلزم عدم صدق الملزومين والا لزم امكان صدق اللازمين على امر واحد لان اجتماع احد اللازمين مع الآخر يستلزم اجتماع احد الملزومين حول لا يتصادقان

قد يكون تكليفا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل واحد فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان وذلك معنى التضاد وجوابه ان تنافي اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاتصالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كساير الوجدانيات وقد يقصد الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافر من حيث انه منافر والملايم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والتعلق للغضبية وادراك حقايق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على تنفر الطبيعة عنه

فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فايدة
وبهذا ايضا ظهر قيد الحيثية في تعريف الالم فبما ذكرنا يظهر ان كلا من
اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو
الملايم في اللذة او المنافر في الالم والى هذا اشار بقوله وهما نوعان
من الادراك تخصصا باضافة ثم المعتبر هو الملاية والمنافرة بالقياس
الى المدرك لانه نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملاية في شيء فيلتذ
به وان لم يكن ملايما له وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن
منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اي يختلف
اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتالم
به آخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن
التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك
ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم او غيره
وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن
حصولها بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس
ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت
بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي
فان قيل كيف يتاتي لهذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما
بديهي واجلى من تصور الملايم والمنافر اجيب بانه لعله اورد هذا على لعله
تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور
الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفها
لا يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان

اللذة

اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهي
معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني اوعيته ونحن
لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة
الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها واذا زالت
الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال المنافي طبيعة حصل
ادراكها الذي هو اللذة وانما ننازعه في مقامين احدهما ان اللذة
دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان تحصل بطريق آخر سوى رفع الالم فانه
قد تحصل اللذة من غير سابقة الم او حالة غير طبيعية كما في مصادفة
مال او مطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال
بان لا يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة
الحلاوة اول مرة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول
الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح
والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل
عن الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله و
ليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية
والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم
انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غيره والموجود
في نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية
ولعله من طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي
تفرق الاتصال بشهادة التجربة فالحار انما يولم لانه يفرق اتصال
العضو وكذا البارد يفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب

انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما يجذب عنه
والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض اللهق لشدة تفرقه
والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض
لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها
مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية يولم بالتفريق التي تعنف
الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا
بوجوه منها ان من عقر يده بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس
الالم الا بعد زمان وان كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما
يتخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعد العضو لسوء المزاج الذي هو
المولم وصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فريثما يبتدي العضو
المقطوع بالاستحالة الى مزاج يحصل الالم الذي هو سببه ومنها
ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال
اجزاء المغتذي ويتوسط بينها كتشبه بها ان يولم المغتذي
والتالي باطل بشهادة الحس وكذا النمو انما يحصل بتفريق الاتصال مع
انه غير مولم فان قيل التفريق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء
صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك
التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان
هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل
هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنها بان المراد بالسبب الذاتي انما
لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا
بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء

تخلف

بالنمو والاغذاء وان كان يتكثر لكنه متفرق فلا يحس لصغره
واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه
في لسعة العقرب فوجب ان يكون الم الجراحة اقوى من الالام
اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم
اللسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو
انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة
العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح
علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال
بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول ولو سلم
فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون هذا الامر بسبب
هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي قال الشيخ ابو علي السبب
الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف
اشار الى هذا بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء
المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق
مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث
يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا
يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين سوء
المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لم يولم الابرة بل
ليس لاحدهما نسبة الى الآخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم
وعليه برهان انّي ولمّي اما الانّي فهو ان حرارة المدقوق اكثر
من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان

المعنى

فان صاحب الغب

حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق يجد لها باشد بردا و
يضطرب اضطرابا دون المدقوق واما الثاني فهو ان الاحساس
شرطه مخالفة ما بين كيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق
بين كيفيتهما لا يحصل تاثر اللامس من المحسوس فلا يكون هناك احساس
لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية المنافية فيهما في العضو وازالت
كيفية العضو الاصلية كما في المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان
فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم
واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة
فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافي الذي هو الالم ولذلك كانت
المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ بسبب
استمرارها تقل المخالفة بين كيفية المحسوس وكيفية الحاس بل تضعف
التاثر والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول
الموافقة بين كيفية الحاس والمحسوس ولذلك كان المتعاقب في
الحمام يستسخن هواءه اولا ثم يستبرد ويتاذى بذلك لمخالفة
كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه ساعة ... هواء
الحمام ويسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هواء الحمام تراه حتى لا
يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسي و
عقلي وهو اي العقلي اقوى كما ان كلا من اللذة والالم ايضا قسمان
حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة يتعلق بالحواس الظاهرة واما
باطنة يتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة
لانها آثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالنرد والشطرنج

قد يعرض لمنكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة
الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما فان اللذة تتفاوت
بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة
المدركة كلما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها اتم واقوى
كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة
وكذلك الادراك كلما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق
اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك
كلما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور كلما
كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف
من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب المادية كان
ادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالآلات
ومدركات العقل اشرف لانها مجردات وهي مبرأة عن الشوائب المادية
ومدركات القوى مادية منغمسة في الشوائب لا جرم يكون اللذة
العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم
ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان
من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المصنف الى ان الارادة
هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا ان نسبة القادر
الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد
طرفيه يترجح ذلك عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه
منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل
او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض

قدرة م

يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده
الا اذا احدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بانا لا نجعله مجرد اعتقاد
النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك
النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر
من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء بقدرة تامة كالشوق الى
المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور
وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع
او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها فان
الهارب عن السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى
النجاة يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع (لـ)
يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة (يرجح)
فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه
احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا
فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان
من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له
مرجح في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان
متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه
والمعتزلة ادعوا الضرورة بانه اذا استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره
احدهما على الآخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء
لا يتصور منه ترجيح اصلا وقالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة
المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه فلا بد في هذه الصور

المفروضة من مرجح يجب اعتقاده اذ لولاه لم يتخير شيئا مما فرض تساويه
وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة
المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك
لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة و
ايضا قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي
سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر و
القوي يدفع الضعيف كما هو مشاهد فيمن يدور على عقبيه
واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين او الجاذب
ومنع الفرض والمعارضة بالفرض ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا
الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت
اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما
مر ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة في هذه الثلاثة واما بطلان اللازم
فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما
وفسادا ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر
لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها
الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده
لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته
لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بانا لا نسلم ان اجتماع كل
متخالفين مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع
اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم

للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين اقول
يمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل واحد من الضدين مرادا من وجه
ارادة على السوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح و
ايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها
من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند
الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين
ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او ميل
منبعه كما جاز فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء و
كراهته الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور بضده
فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا
ان يق ان المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس
كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس
الشيء بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان
ارادة الشيء قد يوجد ولا يوجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند
عدم الشعور بالضد لا يق نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس
كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده
مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة
الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وهو ظ
والقايلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي
ابو بكر والغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به

الباقلاني صح

اذ لو لم يكن

اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو ممتنع لان الارادتين
المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز
ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة مثل كثير من الامور المشعور بها و
بجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر ورد هذا الاخير
بما مر من تفسير الارادة على راي الشيخ ومن تبعه والى هذا المذهب
اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من
الارادة والكراهة لازم للآخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد
المتقابلين لازمة لكراهة المتقابل الآخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة
احد المتقابلين لازمة لارادة المتقابل الآخر لا نفسها وذلك بشرط
الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المص حيث غير الضد الى التقابل
اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بالفعل
يستلزم كراهة تركه اذا اخطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك
يستلزم كراهة الاتيان به اذا اخطر الاتيان بالبال فالحكم في
كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله
بجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد
جايز دون المقابل مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مر
وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر
الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشار اليه
انفا ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا
تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجب المراد اعني لزوم وجود
ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره

منبعه

ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر
لا يوجب وجود المامور به كامر العصاة واما ارادتنا اذا
تعلقت بفعل غيرنا فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل
من افعال نفسنا فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان
كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري
المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطايفة من قدماء
معتزلة البصرة ايجابها المراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل
وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل لا عزما
عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه
قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك
بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما و
العزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا
فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم وزوال التردد بالكلية ومع ذلك
فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا
اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل
غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرايط
الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا
لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم
الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم
ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا
ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا

جارية خ

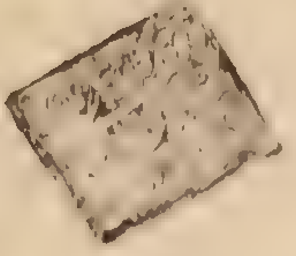
مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى
ما ذكرناه اشار بقوله ويتغايران اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره
فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق
واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير
الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا
كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة
الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان
الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة
لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها
بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة
كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي
وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة
قال صاحب المواقف اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او الميل
التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده
لمنفعة فعل او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما
اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز
تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها
فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق
على تقدير اقتدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا
التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة
للعبد بارادة اخرى اولا فاوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر

يعني ان الارادة والكراهة يتغايران باعتبار النسبة الى الفاعل وغيره صح

[illegible]

عالم به ذاكر له لا بارادته وقال الجاحظ يستحيل كون الفاعل للارادة
مريدا لها بارادة لنوى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون
الارادة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع لا يقتضى كون متعلقها
مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره من
شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفى المقدور ولهذا اجاز ارادة
الحيوة والموت وجه آخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء
كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهى
الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد
من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان فى شئ واحد
فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة
اذ فى الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة
للارادة وفى اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة
الطبيعية وقد يجتمعان فيما هو حرام منفور عنه فهذه الكيفيات
النفسانية التى ذكرت تعقيب للحيوة وهى صفة تقتضى الحس
والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا اعتدالا نوعيا والقيد الاخير
للتحقيق على ما هو راى البعض لا للاحتراز وقيل هى قوة تكون مبدء القوة
الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول للتميز عن قوة الحركة و
الحس وقيل قوة تتبع الاعتدال النوعى ويفيض عنها سائر القوى
الحيوانية اى المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل
نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه
بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل المركب اعتدال

يليق



يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها
باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو
جلب النافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج
ومبدء القوة الحس والحركة فتغايرهما ظاهر وكذا تغاير القوة الغاذية
لوجودها فى النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة
مبدء القوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية فى النبات والحيوان
حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها قد استدلوا
على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية
بان الحيوة موجودة فى العضو المفلوج والعضو الذابل والاسلاع
عليهما الفساد والتعفن كما فى الميت من غير حس وحركة فى المفلوج و
من غير اغتذاء فى الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة و
عدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية
لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل
واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن
مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق و
التاثير غير زائل وربما يجوز ان يمتنع قوة عن بعض آثارها دون
بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية
يعنى لما كانت الحيوة عندنا مشروطة باعتدال المزاج لزم اشتراطها
بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا
يتصور الا بالتاليف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح
الحيوانى وهو جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من

التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب
يسمى بالشرايين فالحيوة عند الفلاسفة مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية
والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة
بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتفاء البنية وتفرق الاجزاء بانتقاض
وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو
لسدة او لشدة ربط تمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان
تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان
ان يخلقها الله تعالى في البسيط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا
على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت بها فاما
ان يقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد
باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة و اما ان يكون القيام
بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور اولا فيلزم رجحان بلا
مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان
يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي
هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي
هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض باكثر من محل واحد او تقوم
بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم
فلا يلزم الدور المح او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام
حيوة بالآخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ثم كيف واجزاء البنية
هي العناصر المختلفة الحقائق لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية
حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم الاشتراط

قيام

قيام الحيوة بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود
الجزء الاول الذي يتحقق به البنية وتقابل الموت تقابل العدم و
الملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري
بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا وعلى هذا
يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة تقابل العدم والملكة وقيل كيفية
وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت
فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح و
احترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني
على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على
ما هو الظاهر لكان ذلك تفسير الاماتة لا الموت وقد استدل على كون
الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف
بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق
بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت
على حذف المضاف اقول الامور العدمية قد يحدث بعد ان لم يكن
يعني يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان
احداثه تعيين العمى بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت
ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في
الفصل الاول من القانون ملكة او حالة تصدر عنها اي لاجلها الافعال
من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه
على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير
راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة

في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى
الطبيعي غير مأوفة فاورده هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال
في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا
ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة
وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف
يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول
صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية
والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونان من
الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا
به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة و
الحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية وما ذكر في موضع آخر من
القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه
بحيث يصدر عنها الافعال كلها صحيحة وسليمة مبني على ان الصحة المبحوث عنها
في الطب هي صحة بدن الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال
لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست محسوسة وتعريف غير
المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه
الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حال يصدر عنها الافعال
من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث
هو مرض بالحقيقة هو عدم ولست اعني من حيث هو مزاج او الم
وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه
على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحدث هيئة هي مبدا السلامة

الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة اخرى هي
مبدا الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى
وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة
الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في انه اي هذين واعترض الامام
بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج
وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها يدخل تحت الكيفية
النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية
الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث قال الحمى
حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها
وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او
عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى ما الافعال وليس شيء منها داخلا تحت
الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من
الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة
بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله
من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة
اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه
ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى
سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال مسامح والمقسم الكيفية
نفسانية يحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا اما قيل
انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على
اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والنوع والجنس

يصرح

تحلله

والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من الموذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من الموذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير متوقع وشر منتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثرة مضرة فينبسط ثانيا والحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والالم يتقرر صورة الموذي في الخيال فلا اشتياق للنفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا اشتياق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتعقيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتعقيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزءه الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع بعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثنائية وثلاثية ورباعية وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة للمعقد لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى

الطبيعي والرياضي والالهي اجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي
عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية
وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب
انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان
كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم
الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على
حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام فيه
شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير
الا تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية
الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتعين ان المستقيم والمستدير
انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول
منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء
ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع
على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص
من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي
اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخيل الكاذب واجيب عن
ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك
النهاية المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باق بحاله
لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان
عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثاني ان انطباق المستقيم
على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح

عرف ارشميدس الخط المستقيم
بانه اقصر الخطوط الواصلة بين
نقطتين صح

مستو حتى تعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق
على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق
ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نسلم اعتبار الانطباق
في التساوي والحكم به والكلام عن الجانبين مجال وتفصيله في
الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد رسم
بانه الذي اذا ثبت نهاياته وفتل لا يتغير [وضعه] ورد بان فتله توهم كاذب
ولو صح لتغير وضعه ضرورة وقد رسم ايضا بانه الذي اذا وقع في
امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان
النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه في امتداد
الشعاع وقد رسم بانه الذي يتحاذى جميع النقط المفروضة
فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم
وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهو سطح مستو يحيط به خط
واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة
منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم اثبات احد طرفي خط مستقيم
متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر الى ان عاد الى وضعه الاول و
اعترض بانه ان اراد القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد
توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس
المنطبقة على سطح مستو بحيث اذا ثبت احد طرفيها وحرك الآخر
حصلت الدائرة قلت اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة
وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا
موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة والنقاد منتقد

عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون
ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يتواردا على موضوع
واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد
لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم
سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن
عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح
دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو
خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في
السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير
مستو ويوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا يقال لم
لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين
في الموضوع الواحد القابل في حد ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب
الشرطين عليه لا جزئين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم
العقاب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة | التعاقب
والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم
عدم تضاد العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان
لصدق الجوهر عليهما مع ان عارضيهما متضادان ضرورة تحقق التضاد
بين السواد والبياض اقول لعل مراد المص بما ذكرنا قالوا ان المستقيم
لا يضاد المستدير بل الاستقامة الاستدارة لان كل خط مستقيم | لا تضاد
يمكن ان يكون وتر القسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير
لكان المستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة

وذلك

وذلك محال اذ ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد وايضا كل قوس
يعرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس لوتر اعظم تحدبا من الاولى فيكون
هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضد المستقيم فلا يكون المستقيم
ضد الشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون
من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم ومضادة لها لانا
نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو
مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما
عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها
للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا يضاد المستدير
المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين لقسي غير
متناهية فيلزم ان يكون المستدير واحد اضداد لا نهاية لها في
الخارج واعترض عليه بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور
من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج
من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها
والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد
بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر
ظ اما التخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ يتحقق
الشكل للدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق
الشكل على ما احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة
هذا مشعر بان الخلقة هي حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف
وهو حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي

النسبة المتكررة اي النسبة التي لا يعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة
بالقياس الى الاولى وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها و
من معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا
ويجب الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد
المضافين المشهورين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس
تلك النسبة فينسب اليه الآخر ايضا فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن
ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الآخر لا من
هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان
انسان اب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس
اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار
حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في
الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلاف
كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه ايضا
التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل
~~واذا كان احدهما موجودا بالقوة~~ فلا بد وان يكون الآخر ايضا
موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون
الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين بالفعل
كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين
بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان
ومن شان الآخر التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان
متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر

المراد بنفس المعروض اذ المجموع ليس له نسبة الى شيء اذ النسبة داخلة فيه فليس نسبة بينه وبين غيره م ك

موجودين

بالفعل

بالفعل اجيب بان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل
اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن
معروضيهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في
الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين
ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما
فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر
وليس كالاضافة ذات المعروض وحده ويعرض الاضافة للموجودات جميع
الواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر و
الاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد
انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا
وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة
في الخارج ووافقهم المصنف واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها
بقوله والا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكان
كانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة
فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا يمنع
تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على
هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا محتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة
له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها
بل هي مضافة بذاتها فلا تسلسل في الاضافات والجواب ان التسلسل
ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة حالة في محل فعرض لها

معروضاهما

اضافة اخرى بالعكس لهما كما بيّنا وتبيّن الابوّة لمّا كان مفهوم الابوّة
مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصولها للاب الابوّة فيه صفة زائدة عليها
واما حصول حصولها في محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك المحل
فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل
في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون
عين ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله
في محل ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم
وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر
الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك
الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة
يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما قيل
من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة
التي هي الاضافة فانه يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه
ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف
والصفة كالابوّة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله ولزوم
عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة
موجودة للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما له من الاضافة
الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث
الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلاثة والاربعة وغيرهما
من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب

الاعداد لا ترتيب بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة
واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة
في الاعيان لزم تكثر صفات الله الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة
ان لله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيتكثر الاضافات
حيث تكثر الموجودات واعترض بان بطلان التالي ان بني على
برهان التطبيق يرد عليه ان الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة
الى الموجودات لا ترتيب بينها وان بني على ان الكل متفقون على
انه تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدليا لا برهانيا وقد
يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث
لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما يحدث له بعد حدوث
الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة
ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فيجوز ان يكون بعضها
موجودة دون بعض ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني
لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهورين فان
المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن
اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف
مشهوري ثم فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين
الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا مختلفين كالابوّة
والبنوّة والا كانا متفقين كالاخوّة من الجانبين وانما فرع الاختلاف
والاتفاق على اختصاص كل من المضافين المشهورين بما يعرضه
من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين

وجب ان يتعلق مضاف حقيقي
آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف
مشهوري صح م

واحد

صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق
ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زايد في الطرفين
اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا
باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص
العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص
المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص
العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم
بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف
المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث التيامن
والتياسر فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية
في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو نسبة الى المكان من
كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون
بوجوده وان انكروا وجود ساير الاعراض النسبية وقد حصروه في
اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم هي
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز
اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر ام لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث
يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق او لا فالاجتماع واعتبر امكان
تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلا فانه لا
ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله
في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو
الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا

في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما
في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول
في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق حصول
ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر
لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك
لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح
به الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة
اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة
منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر
آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او مسبوقا بحصوله
في حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب
بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان
الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان
حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي
وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو
سكون بالاتفاق والسكون امر زايد على الكون غير مشروط
فيه غيره واوجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة
والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث
واعترض الآمدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما
موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما
النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا

للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قايل به واعلم
ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون
اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض
تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل
انما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون الشخصي قد يكون اجتماعا بالنسبة
الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر فالحركة كمال اول لما بالقوة من
حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة
الى الفعل على سبيل التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر المتأخرون
الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة
ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف
دوريا فغيروها بما ذكره المص وقال بعض الفضلاء ان تصور
الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لانه
الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود
لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور
ثم يحصل بالحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في
الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل وانما
سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس
اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها و
قد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لايقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ
لا يجب ان يكون الحركة لايقة لصاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر
ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاول عن

الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر
كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه
اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول
كمال ثان ثم ان الحركة تفارق ساير الكمالات من حيث انها لا حقيقة
لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مط ممكن الحصول ليكون
التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المط حاصلا بالفعل اذ لا توجه
بعد حصول المط فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المط
حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من
حيث هو بالفعل ولا من حيثية لاى كساير الكمالات فان الحركة
لا يكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي
هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الاخر واحترز
بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانه كمال
اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقص لكن لا من حيث هو بالقوة بل من
حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا
التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين
كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا
الاذكيا من الناس اجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورد في التعريف
يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها
وثانيهما ان هذا ليس تعريفا لمفهوم الحركة يقصد به تميزها عما عداها او تحصيل
صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت
او غير اينية فلا يضره كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة اول

كلا الجوابين لا يشفي العليل اذ لا يندفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى
ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد
يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف
بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان
هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا
منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول وثان نعم اذا اعتبر
وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة
كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم
دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في
اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى الحركة السابقة عليه ولا شبهة
في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اول بحسب نفس
الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد آخر وهذا التعريف
على راي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون
الحركة في ساير المقولات والمراد على ما ذكرنا آنفا هو الحصول الاول
في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة ينقطع عند الحصول
في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الان الثاني لا في الان الاول و
وجودها ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون
الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز آنين بل يكون في
كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون
الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن
الوصول ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى

بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك مخالفا لحاله في آنين يحيطان
به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس
ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا في المنتهى بل فيما
بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن تختلف نسب المتحرك
الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى
تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال
امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني
فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال قبل زوال نسبته الى
الحيز الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدا والمنتهى
كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك
فيرى لذلك خطا او دايرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في الوهم
لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم
يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد
في زمان يحيط به آنان آن حصول المتحرك في المبدا وآن وصوله الى المنتهى
فان قيل الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال
الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك ظ فلا تتصف بالوجود اصلا
اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول
الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او
زمانا نختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى
لا في حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط
المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة

هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة
فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان
كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل
هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة
ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات
وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم
يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم
في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو خلف
فربما اجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه
الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص
هي التوسط الحاصل لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في مقولة
واحدة فيلزم من ذلك ان يكون بين مبدا ومنتهى معينين واختلاف نسب
هذا التوسط الشخصي الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد
لو لا يوجب تعددا في ذات هذا الشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل
تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة
بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم يكن متصلة
كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي يعرض للحركة في الآنات
الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية تنعدم باعتبارها لا بعدم في
وجود الحركة التي في ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها يعرض لها هناك
نسبة في آن بخلاف النسبة التي يمكن ان تعرض في حد وآن سابقين ولاحقين
فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدا

يسكون

والمنتهى

والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في
الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة
له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون
متعددة فاما ان يستقر على حد واحد منها في اكثر من آن واحد فقد
انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا
فتلك الايون الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو
خلف واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع
الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا قد بينا
ان للمتحرك من مبدا المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا
بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستقر تختلف نسبته الى حدود المسافة وتعدد
بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد
الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر
آنان متصلان بل كل آنين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما آن
غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما
نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون
المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل
آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك
الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين
فيهما يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات الا القول
بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لو كان آنا واحدا من اول
الحركة الى منتهاها ما باباه الفطرة وعن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو

صاحب الشبهة رئيس الحكماء

وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة
حدان ليس بينهما مسافة اصلا
كذلك حرر

حصلت في الاعيان فلا يخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا
يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا
في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد
في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول باطل
لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الآخر
لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات
فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودا فيها بل احد جزئيها وان لم
ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان
المنطبق على المسافة انما الحركة بالمعنى الثاني فنختار انه لا وجود لها في الاعيان
اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان يقال لفظ الحال
يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك
بين زماني الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من
اواخر الزمان الماضي واوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب
اختلاف الافعال التي يضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين
بالآخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في
المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله
فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها انما
يستقيم في الحال بالمعنى الاول واحدى المقدمتين في محل المنع على اي
حال قوله ويتوقف اي الحركة على ستة امور احدها ما منه الحركة
وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله
على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان من حيث لا يجتمعان في شيء واحد من

جهة

جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله
والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية
وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب اليه
لان الحركة تنسب الى المقولة التي تقع فيها الحركة وسادسها الزمان فان
الحركة لا بد لها من زمان تقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار
واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها
على ما صرح به والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان
متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد
يكون متأخرا عنها في الوجود كالبياض في حركة البيض فلا يتصور [التبيض]
توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور
الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع وهو علة
قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث
انها امر ممتد غير قار او سيالة لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان و
لا بد لها ايضا من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدأ
والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة
المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا يتصور
لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات
بخصوصه انفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة
بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة
لا يستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما
بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة

لما كانت كمالا كان لها خروج من حالة تكون الحركة عندها بالقوة فذلك
المبدا او ما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا قيل
من انها لما كان لها كمال ثان يتادى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز
ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما فيه
وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدا الحركة قد يكون بعينه محلا لمنتهاها
وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك
قد يكون مبدا للحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها الحركة اليها وقد
يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدا الحركة ومنتهاها متضادين
بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد
يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات
كل واحد من المبدا والمنتهى نقط فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بسبب انه
عرض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه
ولا شك ان مبدا الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره
حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتباران
متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقالان له قال الامام المبدا والمنتهى اما ان
يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدا وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما
بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد
اما ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدا انما يعقل بالقياس الى
ذي المبدا وذو المبدا انما يعقل بالقياس الى المبدا واما ان الثاني على سبيل
التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للاخر فهما اما
متضايفان او متضادان لكن ليس كل من يتعقل مبدا الحركة يتعقل منتهاها

فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى اعتبار الاول بقوله احدهما
بالنظر الى ما يقالان له فان المبدا والمنتهى انما يقالان لذي المبدا
والمنتهى ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول ونعم لا شك ان المعروض
الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالئ للمكان المتصف
بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث
فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة
بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها
فهي متحركة بهاتين الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية و
الكيفية هو الهيولى التي هي محل المقادير والكيفيات القابلة اياها فهي
متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على
سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو
بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرض له المتحركية حقيقة
هو بعينه الشيء الذي عرض له المحركية حقيقة وقد استدل على ذلك بوجهين
الاول الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة والا لكان
علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء
الثاني منها لان اجزاء الحركة لا يجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة
منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك
امر مستمر فلا يكون علة مستمرة انت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر
المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم ان لا يكون
المتحرك الذي هو امر مستمر محركا بنفسه كافيا وحده في هذا التحريك
لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة

ويكون تجدد لوازم الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما
زعمتم في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا
قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها
مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب
امتداد المسافة وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة
في المسافة عوارض مفارقة اياها لا يتعدد بتعددها تشخصها فلم لا يجوز ان
يكون المحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي
غرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته
واذا اعتبرتم اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شيء آخر لم يكن
المحرك ذات الجسم فقط بل ذاته مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك
الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان في الجسم قوى هي مبادي حركاتها و اجسام
لنا ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه يعم الحركة جميع الاجسام
وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم واللازم باطل لانا نشاهد
بعض الاجسام ساكنا دايما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان
الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات مقتضيا م
الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دايما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على
اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة
نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقايق مختلفة متشاركة في
كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة نفسها دون بعض نفسها
آخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة
بشرط لا يعم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان

يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال
وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام في الاجسام
ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة
الى جميع الاجسام في جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك
ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض
الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة
في حال يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا
بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها
ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول
ببقائها بل تقتضي الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول
ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف
الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي
يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون كما اسلفنا م
جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين في الجواب عنهما والمنسوب
اليه اربع اي المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع و
الكم والكيف وباقي المقولات لا تقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك
بقوله فان بسايط الجواهر توجد دفعة والمركبات ينعدم بعدم اجزائها
والمضاف تابع وكذا متى والجدة دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي
الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما
بسيط او مركب وبسايط الجواهر انما يوجد وينعدم دفعة لا
تدريجا بيان ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه

ينتقل من نوع من تلك المقولات الى نوع آخر منها او من صنف من نوع
الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر منه فالجوهر ان
لم يكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع
المراد من وقوع الحركة في المقولة فان كان حالا في جوهر آخر فالجواهر التي
تنتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او من صنف الى صنف او من فرد الى
فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان استقرار امر
في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها موجودا في آن فلا يخلو من
ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء
منهما موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال
والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة
وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود
لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة
في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع بدون
الكيفيات وساير الاعراض جايز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة
انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم هيهنا ذلك المحال
لكنه يلزم محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا
لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء
المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان
لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة
الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة
حركة فليسم مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك حركة

ايض

ايضا ولانه لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسام الآخر
ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون
حركة لانتفاء لازم الحركة فيها ولا مخلص الا بان يقال كما مر ان المتحرك
الايني فيما بين المبدا والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر
يمكن ان يفرض في الجسم بسبب استمراره وعدم استقراره
ايون غير متناهية كل واحد منها يفرض في آن فقط وكذا المتحرك
الكيفي فيما بين مبدا حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن
ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية يفرض كل منها في آن فقط و
كذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الايون و
الكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون
الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض
عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه
ايضا نقط لا يقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان او
كيفان وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه ايون
او كيفيات لا تقف على حد فلو ادخل هذا الحال السيال الذي
يتبدل افراده على محله مع بقائه بشخصه لا بد ان يكون عرضا يقوم
محله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة
الشخصية العنصرية انما يتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية
فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات
مع بقائها بشخصها فتكون متحركة في الجواهر كحركتها في الكيف
والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات

بانقسام وقد صرحوا بان الحركة
والزمان والمسافة متطابقة
بحيث ينقسم كل منها بقسم

بابسرها مع بقائه موجوداً بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن
تلك الصور بابسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون
تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على هذا الوجه
المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم و
اجيب بان الهيولى لا تحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان يتصور
بصورة معينة والذات اذا لم تكن محصلة اي متصورة بصورة
معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة
لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان
يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم
امتناع الحركة في الصورة عنها لانا نقول هي مع احدى تلك الصور
ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء
من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى وليس
هناك حركة اصلا وفيه ان هذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست
الا شيئا بالقوة لا يتحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لما
تقدم من ان هاتي وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة
للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك و
للبحث في ذلك بعد مجال اقول وايضا انما يتم البيان في عدم حركة
الهيولى في الصورة الجسمية فلا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم
في الصور النوعية والشخصية واما جواهر المركبة فوقوع الحركة بينها
اما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا
وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكر من

٧
بالفعل لم يتصور تحركها فيه بل انها فاذا تحركت الهيولى فلا بد فيه من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل
محصلة ٣

انها ينعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر
مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل
مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل
جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجوهر البسيط فانعدام
المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة
بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان
المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير
الموضوع او تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية
وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات
الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة
من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاخر
فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني
الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته
في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان
جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل و
كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا
منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع اخس
اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا
وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات
باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم
وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت

من انها لو تغيرت في نفسها بلا تغير في موضوعها لاستقلت بالمفهومية
وكذا الحال في الطبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هي تابع لمعروضه كما
ذكرنا في المضاف واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في بعض
الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيها بالتبعية كما مر واجيب بان
ليس معنى عدم استقلال المضاف وسائر النسبية مجرد كونها نسبية
حتى يرد النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين
لمعروضهما في الاحكام واما الجدة فيقع دفعة فلا يقع فيها واعترض
بان العمامة اذا تحركت في النزول او الصعود فلا شك انه تتغير هيئته
احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل
فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل
من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى
الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة
ومن الممتنع ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى
الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف
التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين
فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في
التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مرتبتي
التسخن والتبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الآخر مع انه منقوض
باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال ان المنتقل من السخونة
الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم
تكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة

لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية

حركه

فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك
حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان
والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما آن هو الفصل
المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما في
حال آن نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما
تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الآلة واما
في القابل وذلك لان القوة الارادية قد تنفسخ يسيرا يسيرا او الطبيعية قد تحور
كذلك والآلة قد تكل هكذا ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في
الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه
التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده
لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في القابلية
كذلك ولا يخفى ان التبدل في التأثر يستلزم التبدل في التأثير فيقع
الحركة فيه وفي المقولتين تعاقب الكم باعتبارين بدخول الماء الكثيرة
المكثور عليه والصعود الاينية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في
جميع الاقطار على التناسب اشارة الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات
الاربع فبدا بالكم والحركة في الكم يقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف
والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم
اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل
عنه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو تباعد اجزاء الجسم بعضها
عن بعض ويداخلها جسم آخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على
الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم

الرطب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذا من مقولة الحركة في الوضع
وقد يطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب
الكيف وقد استدل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم
مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما
هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار
الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض
الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه
الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل
الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل
جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة
في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم
عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان
نسبته الى جميع المقادير على السواء كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا
كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف
كل منهما بمقدار الاخر فلم يمنع مانع من انتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخلا
وبالعكس تكاثفا نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا
يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في امكان
انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو صح ذلك لجاز
ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك
ان انتقال الجسم من مقداره يكون لامر يقتضيه فجاز ان يكون التغير
حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة

حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف
وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع على انا نقول امكان كل اختصاص
جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود
بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام
بل نقول اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اي الصورة
الجسمية تكون جزءا من الجسم على هذا التقدير ولا يقبل الجسم مقدارا اخر
غير ما يقتضيه جزؤه لانه لا يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى
مقدار اخر بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى
مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم متحصلة بالفعل لا يكون
الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة ولم يتحصل بالفعل
لم يتصور انتقاله من مقدار الى اخر كما سبق اقول بل نقول لا حاجة الى
اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتها تدل على وقوعها
والوقوع بعد الامكان والمقصود ما ذكر من ادلة وقوعهما دليلين
الاول ان القارورة الضيقة الراس يكب على الماء فلا يدخلها
اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بحيث لا يدخل فيها هواء
من خارج ثم كب عليه دخلها وبهذا الطريق يملاون الرشاشات
الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الا لانه
يحدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك
البعض الخارج خاليا لامتناعه بل لان المص يخرج بعض الهواء و
احدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج
ايضا ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر

اختصاص

لا يكون

جمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء فخر
امتناع الخلاء والثاني ان الآنية اذا ملئت ماء وسد رأسها واغليت
فعند الغليان ينصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا
في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية فتنصدع وقد يستدل
بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول بل
صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم
الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة
طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص
حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على
نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات
الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي
باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل
واحد منها في اينه او كيفه او وضعه لكن ذلك ليس حركة في الكم و
قد اجيب بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو
على ما كانت عليه قبل ذلك بسبب دخول اجزاء الزائدة في منافذها و
تشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار
هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد
المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه
فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد
النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال
ايضا منها اقول قد مر ان المراد بحركة الشيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء

بعينه

بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع تلك
المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولات الى
فرد آخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه
وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على شيء
واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار
الصغير بل مع امر آخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول
لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما يعرض لجزء
مما كان له المقدار الكبير فمحلا المقدار الكبير والصغير في حالتي النمو
والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه
فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان
لا اثر لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع
متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلب لان مجموع الزائدة والاصلية
غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا
في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا
من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع يتوارد
على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدا نموه الى منتهاه شخص
واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل
من مبدا ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانفصال
ما ينفصل عنه فان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت
جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما كانت في حال الطفولية وكذا
زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر اعشار

لما كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصلب من المتحجات
وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف لا لاستحالة المحسوسة مع الجزم
الجلي ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لها اشار الى
اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها
بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى
ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال
الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك
التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل قنعوا
فيه بالحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على
سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن
الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك
كيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة ولا يشعر الحس بتلك الكيفيات
بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية
متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي
الكمون والبروز والغشور والنفوذ وقد ذكرنا وجوه ابطالها في باب
المزاج والمص اشار ههنا الى ابطال مذهب الكمون والبروز و
استشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء
نارية كامنة كان يجب ان الحس بحر باطنه من ادخل يده فيه ادرك
التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع
ظاهرة اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظ اما في الاين
فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا تخرج

اى على وضعها الذى كان له فيقلب ظاهرها على باطنها وباطنها على ظاهرها وهذا ابطال لمذهب الكمون والبروز تأمل

بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه
اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل
الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع والانفس بالحركة في
الوضع التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج من غير تبدل
المكان فان قيل كل جزء قد خرج من مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع
الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء
لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم الا في الفلك
الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن
من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار
والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب مقتضى للاختلاف
وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام
اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها
قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف
بالانقسام فيشير في هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة
يتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهو ما فيه
وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي تختلف باختلافها ماهية الحركة وتعلقها
بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا تختلف باختلافها ماهية الحركة بل باختلاف
المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا و
المنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف
المتحرك والمحرك والزمان نوعا لان تنوع المعروضات والاسباب
لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع واحد كالحرارة

بموضعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين
كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر لاختلاف القسر والطبع والارادة
فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا
واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في ان جواز
احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف
العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان
غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم
واذا اختلف المبدا والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما
فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة
واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم
التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر
ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدا والمنتهى
نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء اخرى
وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة
ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا
معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتضي للاختلاف واراد
بالمتقابلين المبدا والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة
فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة
فيها نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما
نوعا او عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص
فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير

حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير
حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى
نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق
الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما
فيه اعني وحدة الشخصية يستلزم وحدة مبدئه وما اليه من غير عكس
فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض
لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار
الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني
ان الوحدة الشخصية للحركة يجب الوحدة الشخصية لهذه الامور
الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما
وحدة المسافة فان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في
مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا
فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع
ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس
ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان
واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية
فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة
الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا يتميز في
تلك الحركة ما يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها
الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب
اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في

بعينها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران في ذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي مغاير للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول قد مر انفا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج لما اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المطلب بان حجرا واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك بالقسر الى مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان لا يختلف حركته هذه بان رماه زيد او عمرو

او حجرا

اوغيرهما وذلك معلوم بالبديهة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن بينا في مبحثه انه يجوز تواردهما على سبيل التعاقب ايضا فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل الماء الحار والنار الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع آخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعة المتضادتين و تضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسويد والتبييض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى عدم عليته لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة

بعلة لقوى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك
لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان
المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد
الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد
فتعين ان يكون تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه والى هذا
اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اى تضاد المبدا والمنتهى مقتض
لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد
الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض
كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما يلي مبدا بهما من التضاد
بعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر
بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب
تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق بالحركة
تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى
اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث
يوجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد
وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما
اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان
واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة
تضاد المبدا والمنتهى من حيث الوصف المبدئية والمنتهية وذكر
ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين
اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدا او غاية للحركة لم يكن للحركة تعلق

بهما وجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت
هذين العارضين اعني وصفي المبدئية والمنتهية لذاتيهما متاخر عن وجود
الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف
القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة وتعيينهما
لكون الحركتين متضادين اقول كما ان ثبوت هذين العارضين
لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر عن
وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين
علة الآخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من
نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاول وهم قد صرحوا بان لا
تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا
يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدا
احدهما منتهى الاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين
ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدا احدهما منتهى الاخرى وبالعكس
مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة
وكذا بين المستديرين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف
بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير
وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم
وجه قولهم مع ما يرد عليه فليراجع ثمه فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد
في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط
من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروا في التضاد
من غاية الخلاف والتباعد وهم يصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا

بالتقبيل والطلوع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما
اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه
فيعتبر حال الجهة وجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما
من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف وفي نهاية التباعد واما انقسام
الحركات فليس بحسب انقسام المبدا والمنتهى ولا بحسب انقسام
الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظ بل يعرض لها الكمية
بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما كم بالذات
فيجب انقسامها بعرض لها الانقسام واما المبدا والمنتهى وكذا
الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض
الانطباق ليس الشيء منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما
بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور
الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل
في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل
موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه
لان الحركة قائمة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم
اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما هو راي افلاطون وشيعته
لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان
يسمى مثل هذا انقساما للحركة . بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما
الانقسام الذي هو كثر امتدادها الوهمي الى ما له من الاجزاء المفروضة (الكم)
بحيث يحصل لها اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا
يتصور الا بانقسام المسافة والزمان ويعرض لها كيفية تشتد فتكون

الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بها المهية
لا بد للحركة من زمان وامتداد في الاين او المقادير او الكيفيات
او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه
لما في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف
وتسمى بطوء ويعبر عن السرعة بانها كيفية تقطع بها الحركة المسافة
المساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان
المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية تقطع بها الحركة
المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في
الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب
اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد
والضعف ولا شيء من الفصول يقابل لهما ثم كل من السرعة والبطوء
هل ينتهي الى حد يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل (من البطوء وحركة بطيئة لا حظ لها)
حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطا ومن البطوء بالنسبة
الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة
لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات
الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية وكل حركة يفرض فهي بالنسبة
الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة و
بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد
يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن
الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح
يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا

سرعة وهو ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك
الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما
يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء المانعة
الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف
بالمقابل ذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفة
نفوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطوء
تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي
بط بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين
حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار حين
فرسخا الى حركاته المغمورة في ذلك الوقت كنسبة فصل حركة الفلك
الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك قريبا من
ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطع الفرس في ذلك
الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون سكنات المتخللة بين حركات
الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم
ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات
يزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته
سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء سبب
البطوء المانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم
فانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادة
كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح ان يكون سببا لبطوء
الحركة الطبيعية لاستحالة ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه

واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء الحركة
الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطوء الحركة القسرية و
الارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوئهما
نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق والاتصال الذوات
الزوايا والانعطاف لوجود الزمان بين انى الميلين ذهب الحكماء
كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها
رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب
الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب آخر
غيره وعبر عنها بذوات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند
الرجوع لا يكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول
ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة ينتهي البتة الى سكون وذلك
لانها لا يذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية
فاما ان ينقطع وهو ظ او يرجع على سمتها او ينعطف الى سمت آخر
وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين ومنعه
غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون
فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء آن الوصول الى المنتهى
آنى لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتد لا يكون منقسما
في ذلك الامتداد والا لم يكن نهاية حد افالوصول اليه آني اذ لو كان
زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به تدريجا فيلزم ان
للوصول علة هو الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن
الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول

ثم ان اللاوصول ايضا آنى ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم
فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل
الذي هو علة اللاوصول يكون آنيا ايضا وآن ميل اللاوصول غير
آن ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى الحد مع الميل عنه فبين الآنين
زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا
فاما الى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون
والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى الحد
كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا ميلان متغايران
ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في
آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب
بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة
اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير
الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يق الوصول
آني وكذا اللاوصول كما بينا آنفا فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا
آنفا والجواب النعض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة
مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل
السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى
الحدود التي في هذه المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون
في الفلكيات والحل انا لا نم ان اللاوصول آني قوله ضرورة انه زوال
الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان
الوصول منقسما زمانيا قلنا نم فان الانطباق والموازاة و

والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها تحصل عند
انتهاء الحركتين مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة
فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الآخر
فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق
الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وهكذا الحال
في جميع ما ذكرنا وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المجتلب في
الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المجتلب
الحجر ويضعف بمصاكاة الهواء المخروق متدرجا في الضعف
الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته
على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب
من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل
يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا
اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما
فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فلا يكفي في
آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع يكون الجسم
فيه بيبب كنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة
عن الحيوانات واما المنكرون تخلل السكون بين المستقيمين فلكل
من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون
بينهما فاذا فرض ان صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث
يماس سطحها سطحه فلا شك ان ينزل الخردلة راجعة وقت نحب
وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة

وذلك يوجب وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام
واللازم باطل ضرورة ان كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة
الخردلة واجيب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا يماسه في الصورة
المفروضة بل يرجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل
الوصول الى الجبل فذلك فرض محض ويجوز استناد السبح الذي هو وقوف
الجبل قالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم
فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه
يقتضي الحركة ولا مولد للحركة والسكون عندهم الا الاعتماد والجواب ان
تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد
يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة
فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فنعني به حفظ النسبة
الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في
المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل
بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من نمو وذبول وتخلخل
وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع
من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي متضاد للحركة
واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد يكون من صنف الى
صنف او فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون
فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد
يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة و
بقيد عما من شانه خرج عدم حركة الاعراض والمفارقات ونظرا ان

السكون

السكون في مكان الى الحال مع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو تضادهما
معا تضادا مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله ويقابل الحركتين
تضادا لتضادها فيه السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض للحركة
لكن تضاد السكون انما هو لتضادهما فيه السكون اعني المقولة
التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة مضاد
لسكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل
واحد فضلا عن ان يستقر فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد
بالسكون المعنى الاول اما اذا اريد المعنى الثاني فلا يتصور فيه
تضاد اذ لا يتصور امتناع في ان لا يتحرك جسم في شيء من الضدين
فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة وفي البرودة و
من الكون طبيعي وقسري وارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز
اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون
ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبدأه ان كان خارجا
عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو
ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير
طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات
وغير الثابت لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر آخر
الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف اي
ليرد طبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي
كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء
فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة

بالحركة فانه لو كان في مكان الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة
عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر
الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس الحركة
ليست مطلوبة بالطبع بل المط بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند
حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية فهي تستدعي هربا
عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية
كذلك لان كل نقطة يفرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا
عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع
فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها
يفارقها بالطبع فيكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان
كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع
ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون الحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة
غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسريتها مستندة
الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية يستند الى
قوة في المتحرك مستفادة من مبدا خارجي وتلك القوة قابلة للضعف
فلا يزال يضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان يصير
مغلوبة فيستولي الطبيعة ويعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه
الطبيعي وطبيعيه السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة
الطبيعية فانها يستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض
البساطة ومقابلها اي التركب للحركة خاصة اي لا يتصور في السكون
تركب وانما يعرض البساطة والتركب للحركة فان قيل سكون الانسان على

الارض

الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل واحد وانما يتوهم
التعدد في علته والتحقيق انه الطبيعي فقط واثر الارادة ترك
ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما
يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف
الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين
على حركة واحدة كما في الحجر المرمى الى تحت فظهر انها ليس من التركيب
في شيء وانما الموجود هنا هو اشتداد والحركة قد تكون بالذات و
هي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد تكون بالعرض وهي
الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة
ذلك المقارن عدم مسامتته مع الامور الخارجية والمتحرك
بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة
وقد لا يكون قابلا له كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة
كحركة الحجر النازلة بطبعه وقد تكون مركبة كحركة ساكن السفينة
اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة المركبة لا يتصور
الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات
الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى
فلان الحركة المركبة قد يتصور في المتحرك بالذات كالحجر المرمى الى
سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من القسرية
والطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت اميل
الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمى الى سمت
وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة مركبة من السمتين

في بعض النسخ كذا فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية مسلم لكن ... ممنوعة ... المتقابلتين ... وعلى هذه النسخة ... الصعود والهبوط وعلى نسخة ... الاسماك ... الامكم

اعني بتماس اليه وبتماس بطر هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة
الجسم الواحد الى حركتين مختلفتين حركة ذاتية ثم والسند الامثلة
المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اختلف المتكلمون
في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل
بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يعلل بمعنى آخر
يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وتبعه المتكلمين الى
انتفاء ذلك المعنى وتوهم طايفة ان المعنى المذكور هو الكاينية فاشار
المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز
ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكاينية
وذلك لان الكاينية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في
الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس متى وهو نسبة الى الزمان
وطرفه اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء الى الزمان
وهو كونه فيه وفي طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف
الزمان ولا يقع في الزمان ويسأل عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي
وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه لكون الكسوف في ساعة
معينة وغير حقيقي وهو بخلافه لكون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا
الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يقع اشياء
كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كان متى
نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال الزمان مقدار
الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر قال الشيخ
في الشفا الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر والمتقدم منها

جهتين

ما يكون

ما يكون في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر
من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد
المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون المتقدم والمتأخر في الحركة
خاصة يلحقها من جهة ما لها لحركة ليس من جهة ما لها من المسافة
فللحركة مقدار بسببه منقسم الى المتقدم والمتأخر والزمان هذا المقدار
وقوله العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتأخر العارضين
لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل
باعتبار امر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واشاره المص على ما مر في
بحث التقدم وانما يعرض المقولة بالذات للمقولات وبالعرض لمعروضها
اي مقولة متى انما يعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من
من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا
تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة كالاجسام فانها بواسطة
معروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه
اليه اي لا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان
لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات تقدم المعروض على
عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره
القايم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم
على المتقدم متقدم فلو افتقر وجوده او عدمه اليه لزم الدور
والطرف يعني الآن المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا
من الخط كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك
بين الماضي والمستقبل من الزمان والحد المشترك بين الكميات المتصلة

للمتغيرات

ليست جزءا لها والا لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه لان
التنصيف يكون تثنينا والتثليث يكون تخميسا وعلى هذا [illegible] فى
الزمان جواب معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم
الآن اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان الآن زمانيا اى لان
الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا فيكون زمانيا
اى منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه
متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول فى الزمان
الذى بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال وتتالى الآنات يستلزم
تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا بيانه ان الحصول
التدريجي حصول ما له هوية اتصالية ينطبق على الزمان كالحركة التى لا
يتصور حصولها فى الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا فى
طرف الزمان اعنى الآن لا فى الزمان ككون المتحرك فى حد معين من
حدود المسافة فيما بين المبدا والمنتهى فانه يوجد فى آن ولا يوجد
فى زمان قطعا او حصولا فى الآن والزمان تبعا كالوصول الى
المنتهى فانه يوجد فى آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آنى ودفعى
الا ان احدهما يستمر فى زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما
ان يكون حصولا فى الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد
فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان مثل كون الشىء متحركا فان هذا لا يصدق
على الشىء فى طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم
فى كل آن يفرض من آنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين
التدريجي الذى هو القسم الاول وبين الدفعى الذى هو يتناول

الوجهين

الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول فى الزمان لا ينحصر فى التدريجي
فعدم الآن فى الزمان الذى بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام
الآن وكونه زمانيا بل بمعنى انه لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون
عدمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه فى جميع ذلك الزمان و
لا محذور وقيل الكلام فى حدوث عدم الآن وهو آنى دفعى اقول
كل ما هو غير الزمان والآن يوجد فى احدهما واما هما فلا يمكن ان
يوجدا فيه والا لزم التسلسل فان الزمان لو كان موجودا فى الزمان
لكان ذلك الزمان ايضا موجودا فى زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل
وكذا الآن لو كان موجودا فى الآن لكان ذلك الآن فى آن
آخر ويتسلسل واذا تمهد هذا فلا نم ان وجود الآن فى آن حتى يتصل
آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نم ان عدم الآن آنى قوله لان
الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يقتضي ان لا يكون لانعدامه امتداد
قطعا قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه
امتداد وهو لا لوجوده والنزاع فيه و[illegible] ما مر آنفا وحدوث
العالم يستلزم حدوثه يعنى اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى
حادث يلزم منه ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم
ال[illegible] الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اى الوضع
هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى
بعض ونسبة تقع بين اجزائه والاشياء الخارجة عنه او
داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه
وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير [illegible]

وسنعا آخر وفيه تضاد فان القيام والانعكاس وجوديان يتعاقبان على
موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشي قد يكون
اشد انتصابا وانحناء من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون
الشي بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع
دون الوحدة والملك والجدة وهو نسبة التملك الملك ويسمى الجدة ايضا نسبة الشي
الى هيئة تحصل بسبب نسبته الى ملاصق محيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم
يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا
كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه التاسع و
العاشر ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسلسل يعني
ان التاسع من المقولات التسع ان يفعل وهو تاثير الشي في غيره على اتصال غير
قار كحال الذي يسخن ما دام يسخن والعاشر ان ينفعل وهو تاثر الشي عن غيره
كذلك كحال الذي يتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين منهم
المص الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في
الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك تاثير وتاثر آخران ويلزم
التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثير داخلا [illegible]
الذي لا يعتبر له زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول اثر
من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل تغير المنفعل من حال الى
حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو
ان ينفعل قال الشيخ انما اوثر لفظا ان يفعل وان ينفعل على الانفعال والفعل لانهما
قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة واما المقولة ما كان توجها الى غاية من
وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظا ان يفعل وان ينفعل مخصوصان بذلك

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره

وفيه فصول

الفصل الاول في وجوده

الموجود ان كان واجبا فهو المط والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود
الواجب تع بانه لاشك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المط
وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما
ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب فهو المط

الفصل الثاني في صفاته تع

وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة
الى ان تاثير الواجب تع في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح
منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره فيه بالايجاب
واحتج المص على انه قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره تع فيه
بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث واما الثاني
فبيان المنافاة ان تاثيره تع في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم
قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب
التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايض على شرط حادث آخر ويلزم
التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وسائر
المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة
الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان يق ما ذكرتم من الدليل
لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب
الوجود هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب تع لذاته اقتضى على سبيل
الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم
بالقدرة وتقرير الجواب ان يق ان القادر يكون واسطة بين الواجب تع

والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الله تعالى
اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث بل انما ثبت
حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المصنف وجود المجردات
اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت
عنده عدمها ايضا كما قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل
فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم
لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا
جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار
ولما اثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة
المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك
مع لانها تقتضي امكان صدوره المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب
او ممتنع لا يخلو عن احدهما قط لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب
صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب
ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان
صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها
ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل ويجب
الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل فيجب الترك قوله ان
ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد به وجوب صدور الاثر بالنظر
الى استجماع الشرائط التي هي انضمام الارادة الى القدرة قلنا مسلم لكن لا نضر فانا
ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد

انه وجب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر قلنا ممنوع وتقرير الدليل الثاني ان
القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده
فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير
الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع
العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من
الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل تجتمع معه وتقرير
الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا
على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم
الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر القادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح
لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا
اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس
فعل الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل
ليس بفعل للعدم وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة يعني ان عمومية علة
المقدورية تستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات
لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان
علة المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع
الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورة له تعالى اقول لا نم ان الامكان علة
المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو
سلم فلا نم ان كلما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض
المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين
بان افعال العباد مقدورة يخصصون خلق الاجسام بقدرة الباري تعالى

والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات
لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب
والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت
قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل
الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص
قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه
خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم ما لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم
يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة
الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة
من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن
دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء
والمخالفون في هذا الاصل الذي اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية
فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا
فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور
وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون
الاله محتاجا اليه فكانهم ارادوا بهما معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور
هو حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان
وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد
لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره و
بالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان في
واحد لكنه غير لازم مما ذكروا والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل

العلم والاخر عام اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من
استدلال المتكلمين وجهان اورد المصنف احدهما ومن استدلال الحكماء ايضا
وجهان اورد المصنف كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المصنف
هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى
فبالضرورة ونبه عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن
معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى
فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيهما من الاعراض والجواهر
وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام
واتقان واحكام تحير فيها العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر
والاقلام على ما يشهد به كتب علم الهيئة والتشريح وعلم الاثار العلوية و
السفلية وعلم الحيوان والنباتات مع ان الانسان لم يؤت من العلم
الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام
من كل وجه بمعنى ان هذه الاثار مترتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة
للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور منه ما هو اوفق منه
واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات
وان اريد في الجملة من بعض الوجوه فجل اثار المؤثرات من غير العقلاء
بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار ينتفع بهما قلنا المراد اشتمال
الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة
للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع
من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر
الا من العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على البعض

العقلاء جايز فان قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة
محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كالنحل وكثير من الوحوش والطيور على
ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم
قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون
فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان يجعلها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها
حين ذلك الفعل واما الذى لم يورده المص رحمه الله فهو انه تعالى قادر اى
فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد
يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد
عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق
بالعلم والقدرة فيه دور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل
بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما
والظ ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في وصفه بالكلام على ما صرح به الامام
واما دليلا الحكماء فالاول منهما ان البارى تعالى مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر
الكلام فيه مستقصى والثانى انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا
اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل له
لان ذاته غير غايب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فلانه مبدأ الجميع ما
سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد
عليه بانا لا نم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط
فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه
كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها
غير غايبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه

مستقصى والوجه الاخير اعنى ثانى وجهى الحكماء تام اى يدل على انه تعالى عالم
بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول منهما فانه يدل على انه تعالى عالم و
لا يدل على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت ان الله تعالى
عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى
لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما
طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه ممتنع اذ لا تغاير هناك والجواب
منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة
الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم
والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضى نسبة بينها وبين المعلوم
ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان واما النسبة بين العالم والمعلوم
فهى بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما
ولو سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري
كاف لتحقق هذه النسبة ولهذا اشار بقوله والتغاير اعتباري يعنى ان ذات
البارى تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار
صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفى لتحقق النسبة ومنهم
من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة
مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة
مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدى من
كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام
صور الاشياء فيه بل بحصول الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا
وبالامور القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من

العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة ان انكشاف الشئ على الآخر لاجل حضوره
بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده ولهذا البعض
اشار بقوله رحمه الله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده
وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا فمعناه ما ذكر
بعض المحققين من ان حصول الاشياء له تعالى حصول للفاعل وذلك بالوجوب
وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب
اشد من الامكان ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة
اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الان ثم خرج منها فاما ان
يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب
التغير في ذاته من صفة الى صفة اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب
تنزيهه تعالى عنه والجواب عنه منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير انما هو في الاضافات
لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة ففي الاول
يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة
موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله رحمه الله
وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان
كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما
حدث فيه او في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان
واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون
ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى
ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا
والمستقبل زمان بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان غير محتاج

في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال
ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الموجودات الجزئية
وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها
في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما شاملا متعاليا عن الدخول
تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته
الى جميع الامكنة على السواء فليس منها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط
كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان منسوبا
اليه بالماضي والمستقبل والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان و
كائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات
واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة
اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا
كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قوله وانه يعلم الجزئيات
على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون
خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات المتشكلة
فلان ادراكها انما يكون بالآلات الجسمانية والجواب ان ادراك المتشكل
انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة
محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم
من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك
الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان

دليلهم هذا يلزم عدم علمه تعالى بار[illegible] بجزئها
ايضا لجريانه فيه بعينه اذ نقول هذه [illegible] ممكنة
في حدوثها وواجبة ايضا والا لامكن ان لا يوجد
فينقلب علمه جهلا ثم لا يبعد ان يقال الحوادث ممكنة
لحدوثها اذا وجدت وصارت معلومة يجب
وجودها كما ذهبوا اليه فيلزم الانقلاب من
الامكان الى الوجوب وهو مح والجواب الجواب
تدبر

بيان الملزوم انها ممكنة لكونها حادثة و واجبة ايضا والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم البارى تعالى بوجودها ولا تنافى بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حى بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حى واختلفوا فى معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم و القدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصرى من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر والاظهر انها معنى آخر فيه من جنس الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد فى وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الذات والا لزم التسلسل او تعدد القدماء يعنى ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفى بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص و امتناع احتياج الواجب فى فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هى المسماة بالارادة فذهبت الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب الفلاسفة وجماعة من روساء المعتزلة كابى الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابى القاسم البلخى ومحمود الخوارزمى الى انها هى العلم بالنفع ويسمى بالداعى واستدل المصنف على ان الارادة ليست امرا آخر سوى الداعى بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقت دون آخر الى امر آخر ولزم التسلسل اقول لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اى حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات

سواء كانت بغير الداعى او امر آخر زائدا عليه وذلك ظاهر والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الآلات يعنى ان السمع دل على كونه سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا محمد صلى الله عليه وآله والقرآن والحديث مملو بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حى وكل حى يصح ان يكون سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال فى حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا تتم فيها من بيان ان الحيوة فى الغائب ايضا تقتضى صحة السمع والبصر وغايته متشبثهم فى ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفة ثم اذا سبرنا صفات الحى لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك فى حق البارى تعالى وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص على البارى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء فى ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا فالمعول على الاجماع فى هذه المسئلة بل على الادلة السمعية القطعية فى هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضرورى من الدين فذلك العلم الضرورى ثابت فى المسئلة التى نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر

وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع
العقلية على انه تعـ منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر علمين متعلقهما
على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال فيه وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو
راي الجمهور نقول الاحتياج لنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري
تعـ لما تقدست عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج الفلاسفة
على نفي السمع والبصر عنه تعـ بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر
او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه ممتنع في حقه تعـ والجواب منع المقدمة
الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين
به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نم انه في الغائب كذلك فان صفاته
تعـ مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس التأثر
ولا مشروطا به الثـ ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا
مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة (منهما)
كالعلم والقدرة وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء
عليهم السلم انه تعـ متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار
الله تعـ عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا اختلاف لارباب الملل والمذاهب
في كون الباري تعـ متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك
لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعـ صفة له وكل ما هو صفة له فهو
قديم فكلامه تعـ قديم وثانيهما ان كلامه تعـ مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة
في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعـ حادث فاضطروا الى القدح
في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع صدق النقيضين فالحنابلة
قالوا كلامه تعـ حروف واصوات تقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى

قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس
الاول ومنعوا كبرى القياس الثـ والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعـ
حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعـ فقد قالوا (لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعـ)
بصحة القياس الثـ وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعـ
اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة
بذاته تعـ بل خلق الله تعـ في غيره كجبرئيل او النبي صلى الله عليه وآله ومعنى كونه
متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية
(ايضا) فهم صححوا القياس الثـ لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة
قالوا كلامه تعـ ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعـ
يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم
فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثـ والمعتزلة تمسكوا
بوجوه الاول انه قد علم بالضرورة من دين النبي عليه السلم حتى للعوام والصبيان
ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح
بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثـ
ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على
هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعـ وهذا
ذكر مبارك وقوله تعـ وانه لذكر لك ولقومك وعربيا لقوله تعـ انا انزلناه
قرآنا عربيا ومنزلا على النبي صلى الله عليه وآله بشهادة النص من تلك الآية وامثالها
واجماع الامة مقروا بالالسن للاجماع مسموعا بالآذان للاجماع ولقوله تعـ
حتى يسمع كلام الله تعـ مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصحف
هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير

اللفظ الحروف بمجازه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال هو وما التحدي
لكونه معجزا اجمالا مفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم
فصلت قابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولانه منهما
بمتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وارد اعقيب ارادة التكوين
لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا
شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امر وهو قسم من الكلام متاخر من الارادة
الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم
القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف
عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من
صفات الحروف وسمات الحدوث والاطلاق بهذين اللفظين عليه ليس لمجرد وعلى ما لوله الذي هو قديم صح
انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان
هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر وهو انه اخترعه بان اوجد اولا
الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ و
الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل
هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه
حتى ان ما يقرؤه كل احد بسواه بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من
حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القارئ اي قارئ
كان نفسه لا مثله وهذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا وكذا
اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل
فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد
بسماعه فهم من الاصوات المسموعة فاوجه اختصاص موسى عليه السلم بانه كليم الله

تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي
بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم وكيف وهذا على مذهب
من يجوز تعلق الرؤية والسمع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن
سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمع
بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة
لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم
موسى عليه السلم فافهمه كلاما بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه
والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاشعري الاسفرايني
وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل
اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال
من ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار
الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام
هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال من ان كلام
الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام
الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان
او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا من
ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا
اجراء صفات الدال على المدلول شايع ذايع مثل سمعت هذا المعنى من فلان
وقراته في بعض الكتب وكتبته بيدي ثالثها ان كلامه تعالى لو كان ازليا
لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل انا
ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع

العلاوة متعلقة [illegible]

النسبة ولا يتصور السبق في الازل فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى كما بيناه
والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان
وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات
وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان
المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه
مشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم
الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والاستخبار والنداء بلا
مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وقد تمسك واجاب
عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر
ولا غير ذلك وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس
من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلنا
اراد انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان تتغير
في نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه
واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب
الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وآله
باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره
وثبوت الحكم فيمن بعدهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا
والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا
الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور
في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور
في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا

الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو
كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا آنفا فلم يتحقق مكالمة موسى عليه السلام
بالطور وهو باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته
بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختياره فيتعلق الامر بعمرو مثلا
بعد بلوغه وينقطع بعد موته ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام في الطور
وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى
جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور
منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث
لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس
واختار المصنف مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم بان قدرته عامة شاملة
لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف
الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم
ممن يصح اتصافه به نقص واتصاف باضداد الكمال وهو على الله تعالى محال و
ان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت
فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق
والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل
آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا
يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه
المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى
كما هو رأي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الله تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي

أعني المنتظم من الحروف المسموعة لأنه حادث ضرورة أن له ابتداء و
انتهاء وأن الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالأول مشروط بانقضائه
فيكون له أول فلا يكون قديما والحرف الأول أيضا لما كان له انقضاء
لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منها أيضا
لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذاته تعالى فتعين أن يكون هو المعنى الثالث
إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فإن
من يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في
نفسه معاني يعبر عنها بالألفاظ التي يسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده
في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع
والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو
الذي نسميه كلام النفس وحديثها وأنكره المعتزلة وقالوا إنه أي الكلام
النفسي غير معقول وقد شرحناه في مبحث المسموعات فليرجع إليه من أراد الاطلاع
عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق الكلام النفسي محصله أن لفظ المعنى
يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير فالشيخ الأشعري
لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ
وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فإنما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على
ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست
كلاما حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم
إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام
الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء
والمحفوظ كلام الله حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية

فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمرا
شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن
محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من
أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في
التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على
الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة وهذا المعنى
الذي ذكرناه وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل
يعرف حقيقته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني
في كتابه المسمى بنهاية الأقدام ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرة
المنسوبة إلى قواعد الملة أقول المفاسد التي ذكر أنها تلزم على ما فهم الأصحاب
من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الأول والثاني من وجوه المعتزلة و
الجواب أيضا ما ذكرناه فليتذكر ومن أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف إنما
يكون كفرا لو اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه من مخترعات البشر أما إذا
اعتقد أنه ليس كلام الله بمعنى أنه ليس صفة قائمة بذاته بل هو دال على ما هو
صفة حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بأن أوجده في لسان الملك
أو في لسان النبي صلى الله عليه وآله أو أوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ
فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب أكثر الأشاعرة فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفرا
وما ذكره من أن ترتب الحروف إنما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ
حادث دون الملفوظ فذلك أمر خارج عن طور العقل وما ذلك إلا مثل أن
يتصور حركة يكون أجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض
وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق المسلمون على أن الكذب في كلامه تعالى مع أنا

المعتزلة فلوجهين اشار المص الى اولهما وهو ان الكذب في كلام الله الذي
هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا آنفا هو عبارة
عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح
وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه ينافي
مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن
اخباره تعالى بالثواب والعقاب وساير ما اخبر به عن احوال الآخرة والاولى
وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب على الله تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله
به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص على الله تعالى مح اجماعا وايضا
فيلزم ان يكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اي وقت صدقنا وكذبه تعالى قيل
هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان
صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في كلامه اللفظي الذي يخلقه في جسم
دالا على المعنى المقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين
النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه انهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا بذلك
الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق
والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام
اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم
النقص في صفته تعالى الثاني لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث
بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا لجاز زوال
ذلك الكذب وهو مح فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع
الصدق بط فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو
عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يق انه تعالى
لو اتصف

لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق
لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان
قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول
قيل هذا الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي
اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يق كذب الكلام اللفظي
راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا آنفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب
اللفظ ايضا قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي
مع قدم الكلام النفسي فلان جوزوا حدوث صفة اللفظ اعني حدوث كذبه كان
اولى وبقبول العقول احرى الثالث وهو معتمد الاصحاب لدلالته على الصدق
في الكلام النفسي واللفظي معا وبراءته عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء
عليهم السلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله
تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته تعالى لما كان الواجب
ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمر الوجود ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء
هل هو صفة زايدة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري
واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو
البقاء كما في العالم والقادر ولان البقاء ليس من السلوب والاضافات
وهو ظ وليس ايضا عبارة من الوجود بل زايدا عليه اذ الوجود متحقق
بدونه كما في آن الحدوث وينتقض بالحدوث لانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد
الحدوث اقول حق ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث
ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زايدة
وتابعهم المص واليه اشار بقوله ونفي الزايد واستدلوا عليه بوجوه احدها

ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه
الى الزمان الثانى وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذى ليس نفس
ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة
انه بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة يعلل بها الوجود فى الزمان الثانى
كان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى ان الواجب موجود فى الزمان الثانى لامر سوى ذاته م
واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى
ناشئة عن الذات ولا امتناع فيه كالارادة فانها تتوقف على العلم والعلم
على الحياة ورد بان افتقاره فى الوجود الى امر سوى الذات ينافى الوجوب
بالذات اقول فيه ولا الوجه الاول فلابد فى اتمامه عن ان البقاء وجود
خاص فيا فى المقدمات مستدرك وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء
لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل فى الزمان
الثانى على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو
البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره
صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون
مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شئ آخر لافتقر الى الذات ضرورة
افتقار الكل اليه والمستغنى عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان
ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات مح لان افتقار الصفة الى الذات
ضرورى ورابعها ان البقاء لو كانت صفة زائدة على الذات قائمة به كانت ازلية م
باقية بالبقاء وبتسلسل فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه
ضرورته قلنا فح يجوز ان يكون البارى تع باقيا ببقاء هو نفسه والشريك
يعنى وجوب الوجود يدل على نفى الشريك فى الوجوب اى لا يمكن تعدد
الواجب
الواجب والا فالتعين الذى به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة
او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب
بالذات لامتناع احتياج الواجب فى تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج فى
التعين يقتضى الاحتياج فى الوجود اذ الشئ ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من
قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية الواجبة اريد بها فى اول شقى
الترديد مفهومها وفى الآخر ما صدقت هى عليه ليستقيم الكلام فان قوله
ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس
ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب
بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل
واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب لا عن ذات الواجب بلا محذور
لانه لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون شقا خامسا
نختاره فى الجواب وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما حصة
ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل
جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود
متعين وجواز التعين بدون الوجوب وهو ينافى كون الوجوب ذاتيا
بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب
والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على
نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان
التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب
لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان

التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه
في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم
الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه
ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير ان يكون المعلول
موجودا خارجيا والوجود ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجود من الامور — والمعلول هنا
الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات
والآخر وجوب التعين وايض قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم
اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب
قوله وان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا م
وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينات لا على التعيين
قوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
وهو تعدد الواجب م قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا
م لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو انتفى وجوب الوجود.
يدل على نفي المثل ايض اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من
المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سيأتي لكن
الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايض
بمعانيه يعني نفي التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل
والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما بينا ان
الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى نفي الضد ايض لان الضد
يقال لمشارك في الموضوع متعاقبا والواجب لا يكون في الموضوع وعلى
نفي التحيز ايض يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب ووجوب

المكان
الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن
فيلزم امكان الواجب ولكان الممكن مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد
بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا
عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن يحتاج الى الواجب
وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم
وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الغير في التمكن
لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر آخر فلا يلزم امكان
الواجب وايض استغناء المكان عن المتمكن في وجوده م قوله لان المكان
قد يوجد بدون المتمكن قلنا م لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما فرضنا
هذا وايض لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات
ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض
دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص
والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على
ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة
اخرى كما ذكرنا آنفا وايض لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد بينا
ان العالم حادث وايض لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب
عرضا فاما ان لا ينقسم وح يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وح يكون جسما وكل جسم حادث
لما بينا من حدوث الاجسام ومركب ايض فيلزم حدوث الواجب وتركبه
وعلى نفي الحلول ايض لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب
الذاتي وايض ان حل في شيء فحينئذ ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام

المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا اقول هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى حل
في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عليه السلم فان ارادوا بالحلول هذا
المعنى فبط وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد تعيين معناه
ويدل على نفي الاتحاد ايضا ما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول هذا جعله
من فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتأمل وقال بعض المتصوفة
اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الموجود هو الله
سبحانه وهذه المرتبة هو الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا
فلا شك انه بط قطعا وان كان المراد به غيره فلا يمكن اثباته او نفيه الا
بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او
جسماني وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على
نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف
بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب
والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد الميت ورازقا لعمرو
المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث
وقادرا عليه فجائز واستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث
لجاز النقصان عليه وهو بط بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان
كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق
وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب
به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض
بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما كان لو لم يكن حال الخلو يكون له

نقصا

متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف الكمال
دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق
مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن
كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا
يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب ح لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل و
انه مح اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف
بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال
من حال الى حال اخرى فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد التغير في الواجبية
او تاثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول
الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متعاقبة
الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث
انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو
بط ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم
انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال الانقلاب الى
الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل
فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب
جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم
الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل
قيد الاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان اللازم جواز ازلية
الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل

وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الله تعالى لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف
قابلية لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان
يوجد في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا امتناع في
امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم
خلوه عن الحوادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد
الحادث حادث لانه ينقطع بالحادث ولا شي من القديم كذلك لما تقرر من
ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر
من ان جواز ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث
وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف
فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد
ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شي ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم
ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود
خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على
المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع
زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني
فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي
ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحذور وقد عرفت الفرق
واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه
الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث
هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات

وانه اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيلزم هذا المصحح الحادث
او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلبي لا يصلح
للمؤثرية في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع
جواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة
ثم ان ... الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا
او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار
عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية و
صفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق
بالمعلوم ويتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية
او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر
العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان
فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية
والكارهية حادثتان في ذاته تعالى وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث
المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون
النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته تعالى او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود
فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية
والقبلية والبعدية المتجددين لذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافات وهو
جائز كما ذكرنا آنفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة اقسام حقيقية
محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة
كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة
ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا

واما القسم الثالث فانه لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة
لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي من اي قسم كان
وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ ويدل على نفي الحاجة اليه اي واجب
الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير
ذاته والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا يعني سواء
كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تعالى اصلا لان الالم ادراك المنافي
من حيث هو مناف والله تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء لا
يكون منافيا لمبدئه ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وظ
انه يستحيل على واجب الوجود تعالى وخص الدليل بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له
تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم
فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان
كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه لها اقوى الادراكات فوجب ان يكون
لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى
واعترض عليه بانه ان اراد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك
الملايم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملايم فربما
يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا وعلى نفي المعاني و
الاحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا
للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعالى معاني قائمة بذاته هي العلم
والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي
الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا هي العالمية
والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان



خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان له صفات زائدة في الاعيان
واختار المص نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان
هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه
وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب
لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل قطعا وان كان غيره لزم
افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد
قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة
الى انه تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة
والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية
انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسمانيا تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا
للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع
الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او
رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر
من المعرفة فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك
فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان
فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان
يتعلق بذاته تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا لهم على الامكان من
المنقول قوله تعالى حكاية عن موسى رب أرني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من
وجهين احدهما ان موسى عليه السلام سأل الرؤية فلو امتنع كونه تعالى مرئيا لما

الرؤية لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب
المح لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا
كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود
من البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى
علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن
لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمح لا يقع على
شيء من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى عليه السلم لم
يسال الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم
الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه
قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى
العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه بوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان
النظر المترتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في
الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلم عالما بربه تعالى ضرورة مع
انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا
يكون الجواب ح مطابقا للسوال لان قوله لن تراني نفي لرؤية الله تعالى
لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف
والمعنى ارني اية من اياتك انظر الى اياتك واجيب بان ذلك لا يستقيم
اما اولا فلان الجواب ح لا يطابق السوال لان قوله لن تراني على ما ذكرنا
من الاجماع نفي لرؤية الله تعالى لا لرؤية اية من اياته واما ثانيا فلان اندكاك
الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم نفي رؤية الاية واما ثالثا فلان الاية
انما هي اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار

الثالث

الثالث ان موسى عليه السلم انما سال الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه
كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة
فسال ليمنع فيعلم قومه امتناعه واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث
لم يقل ارهم ينظروا اليك ضعيف اما اولا فلانهم لما سالوا وقالوا
ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السوال باخذ الصاعقة فلم يحتج
موسى في زجرهم الى سوال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على
امتناع المسؤول لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن
الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان
تجويز الرؤية بط بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عليه السلم تاخير
الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد
عليهم من ساعته بقوله انكم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين
بموسى مصدقين في كلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال
ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والالم في الطلب
والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى ورد هذا
بانهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية فظنوا جوازها عند سماع
الكلام واختار موسى عليه السلم في الرد عليهم طريق السوال والجواب
من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الرؤية
الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سال لنفسه لراه
لعلو قدره عند الله تعالى الرابع انه سال الرؤية مع علمه بامتناعها
لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابرهيم
عليه السلم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا

يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بساير العلوم
والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى يسألوها منه فطلب
العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فابتدأ على السؤال التبيين
لجلية الحال واجيب بان التزام جهل النبي المصطفى بالكلم في معرفة الله
تع وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام
هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء
وعلى الوجه الثاني ايضا بانه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او
حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بلا تراخ وهو حالة تزلزل
وانه كاك ولا نم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار
الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب من حيث هو من غير مقيد قيد
بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل
واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو
غير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل عقيب النظر بلا فاء وان
(اي كان قبلك في الجواب)
فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود
المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه
واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علة العلة واخر ما يتوقف عليه الشيء وما
جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل
بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء
وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظ ونرى الجواهر
ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم وبهذا يتميز الطويل من
العريض ويتميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين

بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء
واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو ممتنع فرؤية الطول هي رؤية الجواهر
التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود و
انتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال
كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود وغير
متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان
نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على
سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد وان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض
لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء
مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو
غير جائز لما مر في مبحث العلل المشتركة وهذه العلة اما الوجود او الحدوث
اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا يتوافق الالوان
في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان
يكون علة للصحة لانه عبارة من الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم
لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف بها العدم
ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود وبين الموجودات كلها
فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري تع فيجوز ان يرى ذاته تع وهو المط
اقول شمول الرؤية للجواهر مم وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات
الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو ممنوع لجواز ان
يقوم العرض الواحد بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل آخر لا بمعنى

منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر ويقبل التنصيف وان قام باكثر من جزء واحد م

العلة المشتركة ه

ليس الا واحد مشترك بينها وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود م

ان تتقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم
هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض بوجوه يندفع بما دل
عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا
المؤثر في الصحة على ما فهم الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان
وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري
ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا
حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز
ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في
الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان يكون محققة حال الوجود
والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته
وهو باطل بالضرورة الثالث ان الواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين
كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما
ذكر من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد بالشخص ووجه
اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية
بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك له هوية ما
من غير ان يدرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان يدرك ما هو زائد خصوصية
لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى زيدا بان يتعلق
رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله
لما له من تفصيل الجواهر والاعراض وقد يغفل عن التفاصيل بحيث لا
نعلمها عند ما سئلنا منها وان استقصينا في التامل فعلم ان ما يتعلق به
الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة

تفاصيل

صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين
خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق به الرؤية
اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هي خصوصية ذاته الموجودة
الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفاصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة
قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك
وما يتعلق به من الاحوال الرابع انه بعد ثبوت كون الوجود هو العلة و
كونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته
لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية
الواجبية مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا
لها ضروري بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما يتصور
لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نم اشتراك
الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد جزمتم معاشر الاشاعرة بان وجود
كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن
يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكروه
وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون اللازم
معتقدا للمتمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات
كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود والموصوف
ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا
منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه
بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات فيلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة

الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود
من الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة والارادات
وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول
انما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا
بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد آخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود
منها هو الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي
في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الوجود فقط و
انا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل
بل الوجود دليل على صحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة
المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لها
سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب
بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود دون
عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح مناط علة لان المانع من
ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض
بصحة الملموسية فنقول ان كان تعلق الرؤية بالشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه
من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بالشيء بمعنى كونه
مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة
لا يكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية
ولا وجه له غير ان في تعلق اللمس بالشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات
الخارجية والاصح ان الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من
الاعتبارات العقلية التي لا يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود دون عند

العدم

العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية اذ
كل ما يقال في هذه يقال في تلك وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحدهما و
اجاب عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل
ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها
على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة
واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك
ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل
بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر
في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول لا نم
ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار
فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى قد جاء بمعنى الانتظار
قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن
المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على
الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح
اي منتظرة لاتيانه بالنصرة والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله
نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال
واجيب عنهما بان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار موت احمر فلا يصح
الاخبار به بشارة مع ان سوق الآية بشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في
غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء
في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه
احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول

بالكسب المسند الى الوجه بمعنى الانتظار عالم يثبت عند الثقات ولم يدل
عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول يرون بالا كما يرى الظما
ماء وفيه بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية
بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني
ناظرات الى جهة الله تعالى وهي العلو في العرف ولذلك يرفع اليه الايدي
في الدعاء او ناظرات الى آثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة
التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان
الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة
الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن
وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث يرون
سبحانه ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر آنفا انتهى ان النظر
الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به
الرؤية مثل الشدة والتشزر والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع
وشيئا منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال تكون عليها عين الناظر عند تقليب
الحدقة نحو المرئي ولتحققه مع انتفاء الرؤية في نظرت الى الهلال فما رأيته
ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته ولو
حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الى ما لا
ينظر اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال الله تعالى وتريهم ينظرون اليك
وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى
يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية
ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها كما ذكره

علي عليه الصلوة والسلام وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة
في الرؤية بشهادة النقل من ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال وليس حقيقة
في تقليب الحدقة وقولكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله من العرب
بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا يقال لم ازل انظر الى مطلع الهلال
حتى رأيت الهلال ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقي من الامثلة كلها مجازات
حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير
كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة
كنعم الله وجنته وآثاره ولا قرينة ههنا لتعيين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز فتعين
فوجب المصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
خص الله شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين عنه
وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه
قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة
بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو اولى مما ذكره البعض من ان الحسنى
الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها
فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان يعد في الحسنات
وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون
ربكم عيانا يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما
روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله هذه الآية للذين
احسنوا الحسنى وزيادة فقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار
نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهي ان ينجزكموه قالوا
ما الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجنا من

النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى قال فما اعطوا شيئا احب
اليهم من النظر ومنها قوله صلى الله عليه وآله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر
الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم
على الله تعالى من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله عليه السلام وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث
الا انها آحاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها لمنع صحة الرؤية
وبعضها لمنع وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين
بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما
في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فتمتنع رؤيته
تعالى اجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة
من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهما مستحيلة في حقه تعالى لتنزهه عن المكان و
الجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا
رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس
ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان
نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع
وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم
ان شرائط الرؤية على ما سبق عندنا ما تجب الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا
يتعقل من تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة
وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفيا في رؤيته
تعالى ولم يشترط بشرط اخر غيرهما لزم ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع
تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك

سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه في الآخرة ايضا وذلك لان الشرائط — الآن ولا نراه صح
التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة اليه تعالى
فينا — وقد ذكرنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير
والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع
اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته تعالى لجاز في الحالات كلها واجيب بان
ما ذكرتم من كونه سفسطة ان اردتم بالجواز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها
محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد العقل فيه وعدم جزمه بتحققها
فاللزوم ممنوع فان امثالها من العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا — اواني صح
فضلاء عالمين باشكل العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري
بامتناعها وان كان نقيضها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به اعني بعدم الجبل
المذكور مبنيا على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها لان هذا الجزم حاصل
لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها او يعتقد خلافها ولانه يجوز ان يكون ذلك
الجزم نظرا الى العادة لا لكونه ضروريا بل نقول مع تحقق شرائط رؤية شيء بجميعها
ولا نرى ذلك الشيء الا ترى انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا انا نرى بعض
اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا تجب الرؤية عند
اجتماعها لا يقال البعد وتلك الاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو ابعد لانا نقول
هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني اطول الامتدادات الواقعة فيه
فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي اذا بعد
عن البصر بقدر قطره وجب ان لا نرى اصلا لكنه نرى فلا اثر للبعد المذكور في
عدم الرؤية قال المص لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا اذ انما يلزم
ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدم رؤيتها وليس كذلك

بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر
وقال صاحب المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى
افنى به التقدير ان راى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع
سواء كان قريبا او بعيدا اذ ذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه
يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر
مما هو عليه بمثل او ازيد يوجب ان لا يرى الاضعافا او اكبر من ذلك وهو باطل ضعفا
قطعا ورؤية اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه
وبعضها اكبر بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت
في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض ومن الحجج
النقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان الادراك
بالبصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر اسنادا للفعل الى الآلة والادراك
بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم
قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول و
ائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه وتعالى
قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم
كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم
كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع
الايجاب الكلي ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله
لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية وكان المعنى لا تدركه بعض
الابصار ونحن نقول بموجبه لبعض حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص
البعض بالنفي يدل على اثبات البعض فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار

وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال
فيحمل والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نسلم
ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان
يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذا من
ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة
الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة
الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية قطعا او نقول الادراك بالبصر
هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان
يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى
يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا ويسمى رؤية
تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة
وثانيهما انه تعالى يتمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان
من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه
فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال
كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب
ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل
هو ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث
والنقصان وذلك في الاول ظ واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة
انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور
اي من غير مقابلة ولا بتوسط آلة بل محض عناية من الله تعالى على عباده فلا نم

خلافهم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه
استعظاما شديدا او استنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله
تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا
لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن
نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك
اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك
والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم
الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انها من
الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا بطريق الجهة والمقابلة على
ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت
اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون
الاذن او من طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في
الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج
فالجمهور على خلافه وقد روي انه صلى الله عليه وآله وسلم سئل هل رأيت ربك
فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف
ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعا
والجواب منع لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله ولن يتمنوه ابدا
اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما
كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي
باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي والارسال وتكليمه لهم من وراء الحجاب

لتعنتهم

وارساله

وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من تكلم في وقت الكلام
لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق
والجواب ان التكلم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة
والمص ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود محتجا بما
ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى عليه السلام لقومه اشارة
الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة
بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول
من الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا
لا نسلم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى واحد الآلاء او صلة
النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التأويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو
ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية
باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني
من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالآية وقوله واشتراك
المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات
التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع
التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نسلم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة
وقوله والحصر اي منع الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نسلم ان المشترك بين
الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما
وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي
الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الآن منها الجود وهو
افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود لو كان مستعوضا بافادة ما ينبغي

ان يرى

للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك
فان الملك هو الغنى الذى لا يستغنى عنه شى وواجب الوجود كذلك لانه لا
يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او مما هو منه ومنها التمام
لان التام هو الذى حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك
لانه يمتنع عليه التغير والانتقال ومنها فوق التمام اى فوق التمام وهو ان يحصل
منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود
كله مستند اليه ومستفاد منه ومنها الحقية اى وجوب الوجود يدل على انه
تعالى حق اى ثابت دايما غير قابل للعدم والفنا ومنها الخيرية اى وجوب الوجود
يدل على انه تعالى خير وذلك لانه قد سبق فى صدر الكتاب ان الوجود خير محض
والعدم شر محض وقد سبق ان وجوب الوجود يقتضى ان يكون ذات الواجب
نفس الوجود فذات البارى تعالى هو الوجود والوجود هو الخير فذات البارى تعالى
هو الخير ومنها الحكمة وهى العلم بالاشياء على ما هى عليه لان وجوب الوجود يقتضى
التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هى ومنها التجبر لان الجبار هو الذى يجبر الشى
على ما لا يقتضيه ولا شك ان الواجب كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضى
الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات
باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القايم بذاته الذى
يقيم جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا
والتكوين فراجعة الى ما تقدم فعند البعض اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود
والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد ارادة مخصوصة و
التكوين ليس امرا ورا القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعرى الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود

نزول
والانتقال

وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة
والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة
ازلية زايدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل كن
متقدما على كون الحادث اعنى وجوده والمراد به التكوين والايجاد و
التخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم
الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون و
الجواب ان الصحة هى الامكان وانه للممكن لذاته فلا يصلح اثر القدرة لان
ما بالذات لا يعلل بالغير بل بالامكان يتعلق المقدورية فيتحقق هذا
مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر
القدرة هو الكون اعنى كون المقدور ووجوده اللهم لا الصحة والامكان
فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد
بالصحة التى جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من
الفاعل لا صحة المفعول فى نفسه وهذه الصحة هى امكانه الذاتى الذى لا
يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهى بالقياس الى الفاعل ومعللة
بالقدرة فان القدرة هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل طرفا
الفعل والترك فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد فى حصوله من
صفة اخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هى التكوين
قلنا كل من ذينك الطرفين يصلح اثر القدرة وانما يحتاج صدور احدهما
بعينه عنه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وحينئذ لا حاجة
الى مبدا للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به
الفصل الثانى فى افعاله تعالى الفعل المتصف بالزايد الفعل لا يخ اما ان

يتصف بامر زايد على الحدوث اولا الثاني مثل افعال النايم والساهي والاول
اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم اولا الثاني الحسن والاول
القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح
ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح اولا والاول واجب
ان استحق بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح و
الا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها في انهما عقليان
بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل اولا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل
المعتزلة
والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له او لوجوه و
اعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح
الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه
بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن
والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص والاحوال كان له ان يكشف
عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل
في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عايدا الى امر حقيقي حاصل
في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع
هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس
الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر
فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب و
من الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع
فنقول الحسن والقبح يقالان لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم

حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف
به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات
في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض
كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا
وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما
فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا مدرك بالعقل
كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق
لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق مدحه تعالى و
ثوابه او ذمه وعقابه فما تعلق به مدحه تعالى في العاجل وثوابه في الآجل
يسمى حسنا وما تعلق به ذمه تعالى في العاجل وعقابه في الآجل يسمى قبيحا و
ما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما
يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب
وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية
ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه
وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي
فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية
لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما
وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف
وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد
لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم

ان ثمه جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع
او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك
الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما
كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورة
او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال و
قبحها لذواتها لا لصفات تقتضيهما وذهب بعض بعدهم من المتقدمين الى اثبات
صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس
حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من
صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح
مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء
الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس
حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات
اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع — يختلف
نقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه
اولها ان العلم بحسن الاحسان والعلم والصدق وقبح الاساءة والكذب — والعدل
والظلم حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا اعترف بذلك منكر
الشرائع ايضا ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا الوجه اشار
المصنف بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع والجواب بان جزم
العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او
صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان
وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع

لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما
نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان
الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل
والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور وعلى هذا الوجه اشار
المصنف بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا والجواب بانا لا نجعل الامر
والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون
الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها لو
ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع
يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم حسن الاساءة
وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة
حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين الاولين والثالث لا بالمعنى المتنازع
فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور جواب اعتراض ربما
يورد فيقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع
التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل
بالوجدان وتقرير الجواب انه يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت
في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن
ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين تقرير الدليل الاول
ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن
والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن
الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان
الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا

ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب
الاقبح على انه يمكن التخلص من الكذب بالتعريض ولهذا قال ان في المعاريض
لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع
امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان
شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل بالاعتراف الملزوم وجه اللزوم
ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى
فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان
تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى
بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذاك
المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد و
ان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة
التي شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معها على سبيل الوجوب لا ينافي
الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل
واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن افعاله قد اجمعت الامة
اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب
واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله تعالى
مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة
ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم النسبة
ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح
واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى

جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام
بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل والحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال
واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي المقدورية
والى هذا اشار بقوله ولا تنافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث
ولا يلزم عوده اليه اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض (له معللة)
فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا
لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل
الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل
او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه
عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل و
اليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده و
ناقصا بدونه واعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال
واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام
والا لم يصح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح
قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد
ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان
ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين
السلف وروي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وآله ما شاء الله كان وما لم
يشا لم يكن وذهب المعتزلة يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر واذا
وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المص مذهب المعتزلة و
واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح

ورد بالمنع فانه يتصرف في ملكه حيث شاء وايضا ان الامر بما لا يراد والنهي عما
يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمامور به كما اذا
امر السيد العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان
او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد عنه العصيان وكالمكره على الامر
بنهب امواله وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادته تعالى متعلقة بكل كائن
فانه خالق الكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان
الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا
بعض الافعال مستند الينا كما سيجيء وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن
بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقصدا الكفر من الكافر
والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي
فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان
يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على ذلك
رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن
عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن
الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء
والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة
مطلقا حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد
دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا
ليس بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا
نقيصة ومغلوبية وايضا انه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته

لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة و
المعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه او وجوبه
والضرورة قاضية باسناد افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد
الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق
على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير
ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند
الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم
تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا
فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل
العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته
لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم
على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المص هذا المذهب
وادعى فيها الضرورة فان كل احد يجد في نفسه التفرقة بين حركتي المختار
والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها ويعلم ان
الاولين مستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما
بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة
اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري
لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية
لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل
الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة

للداعي ولان العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار
جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المص
الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره
لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك والتوقف ترجيح
فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القايلين بوجوب المرجح في
الفعل الاختياري فظ واما على مذهب غيرهم فاذن لابد من الارادة الجازمة
وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام
الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور
عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل ح جاز ان يوجد معه الفعل تارة
ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر ولا يتسلسل
بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح
الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك
الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا وبهذا التقرير حيث عمم المرجح سقط
الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب
وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير
احتياج الى مرجح وانما الممتنع الترجح بلا مرجح ولم يحتج الى ما قال صاحب المواقف
من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القايلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
لا القايلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بل المرجوح بان الهارب
يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب منه واجاب
المص عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن
من كل من الفعل والترك قبل تعلق الارادة باحدهما وتعلق الارادة الجازمة بانه

بعده يجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار
بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل
لدل على ان الواجب تع ايض لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار
فان ما ذكرتموه جار في حقه تع ايض واجاب الامام عنه بان ارادة العبد
محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها الله تع فيه بلا ارادة و
اختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة
الله تع قديمة ولا يفتقر الى ارادة اخرى ورده المص بانه لا يدفع التقسيم
المذكور اذ يق ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا
مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح و
ان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه
في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع
النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب
المواقف في هذا الرد نظر فان مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد
وارادة الباري الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح
بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك
وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا كان
حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد
ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى
مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح
القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تع مستبدا مستقلا في الفعل وح لا يتجه
النقض ويتم الجواب اقول محصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان

لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا
في فعله والمرجح في فعل الباري لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم
عدم استقلاله في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما
لان الفعل مع المرجح سواء كان من الفاعل او من غيره يصير واجبا و صادرا عنه صح
الترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا آنفا فهذا الفرق انما يفيد
افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما
في الاضطراري وعدمه وهذا هو المط لان الناقض يدعي لزوم كون
الباري تعه مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك
المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ممنوع وانما يلزم الاحتياج
الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما لو كان صادرا
عنه لا باختياره فاللزوم ممنوع فيبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين
بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان
عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال
بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال
اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا او غيره
يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدا والمنتهى
والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء
التي هي مخارجها ولا بالهيآت والاوضاع التي تكون تلك الاعضاء عند
الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل
من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف
والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي

بها تأتي تلك الصورة والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد
لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور
بدون العلم بالموجد والمثبتون لعلمه تعه لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان
الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى
الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل
في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه
بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعه
سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظ الاستحالة او لا يقع
شيء منهما وهو ايضا مح لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون
ولان التخلف من المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع
الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظ الاستحالة واما ان يقع
احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من
القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجاب عنه المص بقوله ومع الاجتماع يقع
مراده تعه يعني في الصورة المذكورة يقع مراده تعه لكون قدرته اقوى
اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير ولا ينافي التفاوت بالشدة
والضعف ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها
تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا لفعله في
الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه المص بقوله
والحدوث اعتباري لا تأثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان
يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا
لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب

المصنف بقوله وامتناع الجسم بغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب
غيره وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة
المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو
كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال
واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا
بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله
وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر
فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة لا بسبب عدم وقوعه
بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها
انه لو كان موجد الافعاله كان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان
فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من خلق
الموذيات واجاب المصنف عنه بقوله والنسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله يعني
ان النسبة في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك و
منها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان
الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر الغير على فعل
نفسه واجاب المصنف بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد
لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل
اسبابه والسمع متاول ومعارض بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي
تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض
منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او الوارد
بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا

قوله تعـ

قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا
يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند
المخالفين كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه افعال العباد وكذلك قوله تعالى
قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر
ومما يدل على الحصر قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير
الشان او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فكذا ذكره
الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة
الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا
المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى
انه الخالق لا غير ولعمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون و
من هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور
الا يعلم من خلق اي علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والعقايد و
الخواطر بكونه تعالى خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه
اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم
واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية على عدم كون العبد خالقا
لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها
وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة
واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء
والله تعالى يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون
موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر
وبغير ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم

الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله
لا غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير
الله تعالى ومشيته فجميعها متأول قد ذكر العلماء تأويلها في المطولات ولها
تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ماله مدخل في الجملة ولا شك ان
الله تعالى مبدا لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال العباد
اليه تعالى واما الجبر عليه تعالى كما يدل بعض الآيات فيجب الادعاء لان الاقدار
والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غير ومعارض
بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا
انواع فمنها الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى
العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل
كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس
ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس
ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل
كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن
والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ
تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر عليه السلم
حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها و
امثال ذلك كثير في القرآن والجواب انه لما ثبت بالدلايل ان الله تعالى
الكل بقضاء الله وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي
او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال بهذا في غير لفظ

الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما على راي وهو الامام ره
ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل وذلك المجموع يخلق من غير الله ره
اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها
الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان و
الطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا
كيف تكفرون بالله وما منعك ان لا تسجد وما لهم لا يؤمنون وما لهم
عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل
الله وامثال ذلك كثير في القران ومنها الايات الدالة في القران
على ان فعل العبد بمشيته وارادته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر
فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب بما سيأتي
من ان افعال العبد بارادة الله لكنها موافقة لارادة العبد بطريق
العادة فلذلك رتب عليها واما على راي الامام فالجواب ظ وهو ان
فعل العبد بمشيته ومشيته بمشية الله وما تشاؤن الا ان يشاء الله
ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد و
الوعيد وقصص الماضين للانذار والجواب بما سيأتي من ان هذه كلها
باعتبار الكسب الصادر عن العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد
الافعال الى العباد واسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى
وابتداء من قوله الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى
آخره الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس قد عرفت
في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء والنصوص اذا تعارضت

لم تقبل شهادتهما خصوصا في المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرهما من
الدلائل العقلية القطعية والترجيح معا لان الشواهد العقلية القطعية على
وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر
والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال
الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي
والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على
وفق ارادته وما يقع لا باختياره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان
الكل بخلق الله تع من غير تاثير للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على المجبرة
النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته
واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تع على ان المدح والذم
قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح
وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب ولما كان فعل الله وتصرفا
فيما هو حقه لم يتوجه سوال اللمية عنه كما لا يتوجه لم خلق الاحراق عقيب مس
النار وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تع لا ينافي افتراقهما
بوجوه اخر ومنها ان من افعال العبد قبائح يقبح من الحكيم تع ايجادها
كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع و
امتناعه تابع لقصده وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون
بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه
ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب البتة ومن علم ان
دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى
فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة

العبد

العبد لجواز ان لا يحدثه عند ارادته ويحدثه عند كراهته واجيب بان ما
ذكرتم في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع
ورب فعل يتبع ارادة الغير كما للخدم والعبيد فتنتقض الكبرى ولو سلم
الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تع وقد
وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله خالقا
لافعال المخلوقين يصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون
كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لا يحصى واجيب بان
مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل
الا ترى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تع في محالها وفاقا ولا
يتصف بها الا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد
في اطلاق المتكلم على الله تع لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم
ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتبا وراوا
ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا
فلم يمكنهم اسناد الفعل المرتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء المتوقفة
على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد
وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها
او لم يقصدها فالافعال عندهم ينقسم الى مباشر ومتولد فالفعل
الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي
حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا
في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة الى انه
فعله كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى

واختار المصنف مذهب المعتزلة وقال حسن المدح على بعض الافعال المتولدة
وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضي العلم باضافته الينا وقالت
الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه
اعني الفعل الذي ترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة
قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب
وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا
والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق جواب اعتراض ربما يورد
على دليل المعتزلة في ان حسن المدح والذم لا يدل على ان اسناد
المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده
الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم
ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق
فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة وعدم
انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او
الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا قد اشتهر
بين اكثر اهل الاسلام ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول
افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال
الله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن وقال تعالى وقدر فيها اقواتها
اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند
العدلية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون
الواجبات بالقضاء والقدر دون المباحات وهذا معنى قوله صح في

الواجب

الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية
وقوله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي علمنا بذلك وكتبناه
في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار
بقوله صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاصبغ
اشارة الى ما روى الاصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي
ابن ابي طالب عليه السلام بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا
الى الشام اكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال والذي فلق
الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا
تلعة الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ اعند الله احتسب
عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله
اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون
ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ
كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء
لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد
والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة
لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم
من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود
الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان
الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع
مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما

ذكر بعض الافاضل في معناه اني احتسب واعد تعبي
عند الله يعني ان هذا العمل لا اذخر عند الله الاجر
فلا ارى لي من الاجر شيئا وهو غلط بل
معناه احتسب عنائي عند الله اي اعتد
به واجعله في الحساب عند الله والاستفهام
على طريق الانكار يعني اذا كان كذلك فكيف
اعتد في هذا العمل ان ثوابه عند الله وانه مدخور
لي عند الله تعالى يقال احتسب فلان الاجر عند الله
اذا ادخره ومعناه اعتده فيما يدخر عند الله
وبما قلناه صرح اهل اللغة

بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال
الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سيرنا الا بهما قال هو الامر
من الله والحكم ثم تلا قوله تعـ وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وظ
ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فايراده للتاييد
محل تامل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك
والهدى مقابل والاولان منتفيان عنه تعـ يعنى يطلق الاضلال على
معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث
الاهلاك والهدى مقابل له فيطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة
الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين
الاولين منتف عنه تعـ لانه قبيح والله تعـ منزه عن فعل القبيح واما
الهدى فيجوز ان يسند اليه تعـ بالمعاني الثلثة فما ورد في الايات من
اسناد الاضلال اليه تعـ فهو بالمعنى الثالث اعنى الاهلاك والتعذيب
كقوله تعـ ومن يضلل الله فاولئك هم الخاسرون وقوله تعـ يضل به كثيرا او
غير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال
بناء على انه لا يقبح منه شئ وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله
تعـ هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى انه تعـ يعذب اطفال
الكفار ورده المصـ بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من
الله تعـ واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعـ حكاية عن نوح ولا يلدوا
الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعـ والمصـ اجاب عنه
بقوله وكلام نوح عليه السلم مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية للشئ
باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة و



الخدمة عقوبة والمصـ اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل
بل يكون اصلاحا كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم
ابيه لانه منع من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه
فيعذبه الله تعـ كابيه والمصـ اجاب عنه بقوله والتبعية في بعض
الاحكام جايزة ولا يلزم منه التبعية في ساير الاحكام كالتعذيب
والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا يحصل بدونه اختلفوا في ان
التكليف حسن اولا واختار المصـ الاول واحتج عليه بان التكليف
مشتمل على مصلحة لا يحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان
التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول
ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم مداواته
فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة صرفة
والتداوى لا يكون الا التخليص من تلك المضرة بخلاف التكليف
فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخليص من المشقة الحاصلة بسببه والى
ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوى الثاني ان التكليف لاجل
ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضاء المتعاوضين
فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضاء المكلف والتكليف والمكلف
بدون رضاء المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات
الى رضاء الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف
التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره
فلم يحتج الى رضاء المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال
النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب

عنه بان التكليف لو كان شكرا لمنح النعم لسبب وقوع المشقة في
مقابلها عن كونها نعمة وظاهر ان الجوابين اشار بقوله والمعاوضات
والشرايط ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة المانع
استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات
المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير
الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى
خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء
ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر
عليها صانع واحد مدة حيوته وانما يتيسر بجماعة يتعاضدون ويتشاركون
في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الآخر مثلا يزرع ذاك
لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لآخر ويتخذ الآخر الابرة له وعلى هذا
فقياس ساير الامور فتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل
ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا
الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان
كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك
يدعوه الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع
ونظامه وللمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع
قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع لسن ذلك على الوجه الذي
ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان
يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول
السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل

على انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس
يستحقرون اخلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم
فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي
عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام
الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع
المجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات
المذكورة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر
بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود
خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق
والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام
بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنة التي يحتاج
اليه الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام
امور النوع وتلك السنة اعني الطريقة التي يبينها الشارع ويدعو
اليه العباد استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى
النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب المانع عن توجه النفس
الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة
عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت
الثالث تذكر انذارات الشرع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة
لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الآخرة فهذا
بيان حسن التكليف على راي حكماء الاسلام وواجب لزجره عن
القبايح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة

بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله والبتة المعتزلة واختاره المصـ
واحتج عليه بان التكليف زجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى
طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر عنه
والزجر عن القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه
وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات
الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على
الفعل وعلمه بها وامكانه وامكان الالة يشير الى شرائط حسن التكليف
فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها
ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف فالذي يرجع الى نفس
التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون للتكليف
مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون
مفسدة لمكلف آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل بزمان يتمكن المكلف فيه
من الاشتغال به ليباشر الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع
الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله
وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفائدة الثاني اشتمال
الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان
التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات
الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان
يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون
جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق
للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون

عالما به

عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان فعل ذا آلة
ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظني واما عملي اي ما كلف به قد يكون
علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو
العلم بوجود الاله وكونه عالما قادرا الى غير ذلك من الصفات التي
يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله فلا سبيل
الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر البشر مثل العلم باحوال المعاد واما الظن
فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرها
وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب التكليف لابد وان ينقطع
عن المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف
لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر البطلان
بيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي
الخلوص عن المشقة والجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف دائما انتفى
الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسنه غاية اي علة
حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن و
الكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان لسائل ان يقول من
شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر آنفا
وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرى
اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني
ان هذه المفسدة من الكافر لم تحصل من التكليف بل انما حصل من سوء
اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة
الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر تقريره

توجيهه ان تكليف الكافر لا فايدة فيه لانّ فايدة التكليف هي الثواب
ولا ثواب له فلا فايدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نم ان
تكليف الكافر لا فايدة فيه بل الفايدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا
الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن واما
الثواب فانه فايدة امتثال المكلف للتكليف لا فايدة التكليف واللطف
واجب ليحصل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن
المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره
المص واحتج بانّ اللطف يحصل به غرض المكلّف فيكون واجبا والا لزم
نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلّف اذا علم ان المكلّف لا يطيع
الا باللطف فلو كلّفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى
طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادّب فاذا لم
يفعل الداعي ذلك النوع من التادّب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف
من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلّف وجب على الله تعالى ان
يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف
فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من لطف والاخبار
بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات
الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف
انما يجب لو خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم
ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على
جهة القبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب انّ جهات القبح معلومة
لنا لانا مكلفون بتركها وليس هاهنا وجه قبح وتقرير الثاني انّ الكافر اما

ان يكلّف مع وجود اللطف او مع عدمه والاوّل باطل والا لزم ان
يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف
فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله
تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان
اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف
كما ذكرنا انفا هو ما يترتب حصول الملطوف فيه عنده ويرجح وجوده
على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب
عليه لسوء اختيار الكافر الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه
تعالى لما صدر عنه ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين محال وقد صدر ما ينافي
اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة و
بعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني
الى اليأس فلا يأتي بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب
ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من
الالطاف ما يمتنع عنده الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات
والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة منتفية
فيه لانه لا يعلم صدق اخباره حتى يفضي الى اليأس ويقبح منه تعالى التعذيب
مع منعه دون الذم المكلّف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه
لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب ح لانه على ذلك
التقدير له ان يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو
منعهم اللطف في بعثة الرسل لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا

وتقريره

السؤال الا مع القبيح ابدا كهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق
يستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا
لو بعث الان ان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط الذم من الباعث له على
المعاصي ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف
فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا
الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون
غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل
اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذين
اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني يجب ان لا يبلغ اللطف
في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة
اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا وليعلم المكلف اللطف اجمالا
او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل
لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا
له الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل
لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان
اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في
نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف اولا ويزيد
اللطف على جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة
زايدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير يعني لا يجب ان
يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد

المشتمل

المشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسده
كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعني يشترط في كل واحد
من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الآخر
كون كل واحد منهما حسنا ليس وجه قبيح وبعض الالم قبيح يصدر عنا
خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى وعنا وحسنه اما للاستحقاق
او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزايدين او لكونه عاديا او على وجه
الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجوب اللطف
وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدنيا اما مضرة
او منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة
او سعة في الرزق او رخص او غيرها اورد مباحث هذه الامور عقيب
اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان
الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتداة بها او بطريق
المجازات وسواء يعقبها عوض اولا وذهب الثنوية الى قبح جميع
الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المصنف ان بعض
الالام قبيح يصدر عنا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين
بالنسبة الى من لا جريمة له وبعضها حسن عن الله تعالى وعنا وعلة
حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على نفع زايد عن الالم او على
دفع ضرر زايد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في
الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع
دفعا للصايل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور
حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل

على النفع الحاصل للتالم مشروطا باللطف للتالم او لغيره لان خلوه
عن النفع يستلزم الظلم ومن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى
ويجوز في المستحق كونه عقابا اى يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل
الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله قد اشتملت على
مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف في
الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف ليكون حسنا بل
لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان
المصلحة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق
فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة
على لطفية يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملا على اللطف
الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك
المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم
كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتالم بالفعل
اى لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم
العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع
الذي يتفاوت فيه اختيار المتالمين فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت
فيه اختيار المتالمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار
بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال
عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واكام
والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا
من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق

يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال
يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال الالم وتفويت المنافع لمصلحة الغير
وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا
ما يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل
بخلاف الاحتراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اراد
ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام
بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظلما والظلم
قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى
لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها
انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء
كان الغم مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول الم او مستندا
الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم
فكان العوض عليه او كان مستندا الى ظن كان يغتم عند وصول امارة
مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه
فيجب عليه العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اى الغم المستند الى العبد
نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث
العبد فيعتقد جهلا بنزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها
اى من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله تعالى عباده
بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي
والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض على الله لان
الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة

البالغة في العظم جدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام
فان العوض يجب على الله تعالى لان الله تعالى مكنه وجعله مائلا الى الايلام
مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن من الالم القبيح
وكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا
بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار واحرق او شهد احدنا
شهادة الزور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى
اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء
العادة والله تعالى قد منعنا من القائه ونهى عنه فصار الملقي كانه اوصل
الالم اليه فلهذا اوجب على الملقي العوض دونه واما شهادة الزور
فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة
الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من
الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة
حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين المظلوم مع انه تعالى يقدر
على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه اضاع حق المظلوم
والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد
في القرآن من ان الله تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم
دون عوض له في الحال يوازي ظلمه فان لم يكن له عوض تفضل الله عليه
بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة
فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين انقطاعها فلا
يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض
لئلا يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب يسقط الله

بمنزلة الظلم

بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر
له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات فلا يحصل له سرور بحصول التخفيف
وفي بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من الناسخ ولا يجب دوام
اي دوام العوض بحسن الزايد باختياره مع الالم وان كان منقطعا اي
لان العوض انما يحسن لانه مشتمل على نفع زايد على الالم زيادة يختار
معها المتالم الم ومثل هذا النفع الزايد لا يستدعي ان يكون دايما اذ يجوز
ان يكون بحيث يختاره المتالم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي
هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه لو انقطع
لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام
مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد اشار ورده المص بقوله ولا يجب
حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نسلم ان المانع هو الدوام مع
انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان
يكون للتاخير مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال
ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض
لتالم بانقطاعه فيستدعي التالم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم
دوامه وان انقطع تالم به واستدعى عوضا وهلم جرا فيثبت انه لو
انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع
محال ورد المص ذلك ايضا بقوله والالم على القطع مم مع انه غير محل النزاع
يعني لا نسلم انه يتالم بسبب انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان
يشعر بانقطاعه فلا يتالم به مع انه غير محل النزاع فان النزاع في العوض
المستحق على الله الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر

وكذا دائما ولا يجب اشعار صاحبه اى المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف
الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه
ثواب له ولا يتعين منافع بان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا
كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد وان يكون من جنس ما الفه
المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكح لانه رغب به في تحمل
المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اى لا يجوز اسقاط العوض
ممن وجب عليه لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى
او علينا هذا مذهب ابى هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه
ان كان علينا واستحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف
العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه به والعوض عليه
تعالى يجب زيادته الى حد الرضا عند كل عاقل يعنى ان العوض اذا وجب عليه
تعالى يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة تنتهى الى حد يرضى به كل عاقل وان
كان العوض علينا يجب مساواته للالم لان الزائد على ما يستحق عليه من
الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذى علم الله بطلان حيوته
فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اى لولا القتل يجوز موته
في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل يموت البتة في ذلك الوقت
وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى آمد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا
للغير لا للمكلف اى يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين
ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من
المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما
صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ

والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا لا يكون
العبد منه ح — رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا مباحا فما اتى بنصب — منع
او تعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس رازقا له ذلك الرزق
وما اتاه منه بغير فعله فهو من الله والرازق له ذلك الرزق هو الله و
السعى في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه
قصد ح — وعياله وقد يباح عند تكثير المال من غير ارتكاب نهى وقد يحرم عند ارتكاب
المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه
الله الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما
من الماكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك ويخرج ما لم ينتفع
به وان كان بسوق للانتفاع لانه لو فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع
ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفى رزقه
ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو
ما يربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض
الذى يباع به الشئ طعاما كان او غيره وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار
العادة والوقت والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط العوض
انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في
ذلك الوقت والمكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان
الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك
المكان ويستندان الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة
الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه
فيحصل الرخص وقد يستندان الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على

بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او يحكر الناس الى غير ذلك من الاسباب
المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب
على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب
على الله تعالى ما هو اصلح للعباد واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود
الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل
عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق
الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من
ان يعد ويحصى ولنذكر نبذا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى
بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ
فلم لم يفعل الله ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار
ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية
ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح للعباد وكفى بهذا فظاعة ومنها
انه يلزم ان لا يبقى لله تفضل على حال ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام و
الافضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم له الافضال
فلا يستوجب على ما فعل شكرا ويكون الدعاء لرفع البلاء وكشف
البأساء والضراء سؤالا من الله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها
ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فما زاد
عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه وفساده
اظهر من ان يخفى

المقصد الرابع في النبوة وهو كون الانسان
مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع له النباوة
لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق

تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه
عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه
وقد يخص بمن له كتاب او شريعة والبعثة حسنة لاشتمالها على فوايد كمعاضدة
النقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه و
قدرته واستفادة الحكم من النبي صلى الله عليه وآله فيما لا يدل اي لا يستقل
به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه
تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة
الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى
مواقعها واستفادة المنافع والمضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية
ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار
وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون
فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف
على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية بحسب
استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنايع الخفية
من الحاجات والضروريات والاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص
والسياسات الكاملة العايدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار
بالعقاب والثواب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك
فيحصل اللطف للمكلف فبعثة الانبياء لطف من الله بالنسبة الى العباد
وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه
اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير معقول فلا فائدة في بعثهم باطلة

لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني
ما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا ليتعاضد
العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان
الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل
الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب
ان يحال الامر الى ما مر آنفا من اشتمالها على فوايد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق
باقواله وافعاله فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في
اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعني لو صدر عنه الذنب لزم وجوب
اجماع الضدين وهما وجوب متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة
النبي ولقوله تع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة
المذنب حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه و
زجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام
لاستلزامه ايذائه المحرم بالاجماع ولقوله تع والذين يؤذون الله ورسوله
ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة
للفاسق بالاجماع ولقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع
ولان من لا يقبل شهادته في القليل والكثير الزايل بسرعة من متاع الدنيا
كيف يسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم
لدخوله تحت قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة
الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس
بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات
ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين فان المراد بها النبوة

او الامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان
والمخلص ليس كذلك لقوله تع حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تع في ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف عليه السلم انه من عبادنا المخلصين ومنها
كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه
مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنوب
لكن اللازم منتف لقوله تع في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات
وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب
فان ما يتوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما تقتضيه
المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره
وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف
بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد
البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه
القاضي سهوا زعما منه انه لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه
الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز
الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى
الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن
تعمد الكباير بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغاير المنفرة لاخلالها بالدعوة
الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكباير قبل البعثة ايضا وبعض
الشيعة الى نفي الصغاير ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكباير
والصغاير الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغاير الغير الخسيسة عمدا لا سهوا

وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا
فالمص ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في
الشروح فلا يخفى ان ما ذكر من الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب عنه سيما
الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد
البعثة انما تجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا
طبع والانكار على ما صدر عنهم غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار
لصغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن
واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به النبي بل مبيح
ولمجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق
ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى
تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فمسارعة البعض اليها وكونه من
زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة
فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة المنفرة عمدا محل نظر
ويجب ايضا في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي لان من لم
يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم
السهو لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور
دينا له وعادة وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر الامهات و
الفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي ينفر عنها الطبايع كالبرص
والجذام وسلس الريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق
معرفة صدقه اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس
بمعتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات

فانها

فانها لا يكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص و
المعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا والمص سماها معجزة كما سيأتي واما قوله
مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر هنا
قيد آخر وهو عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف
المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل
ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزي ان
انطق هذا الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد
على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى اقول قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتي
في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لصدقه لان الله تع يخلق عقيبها
العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة
وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال لي ان يخالف هذا الملك
عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له
ومفيدا العلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس
للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات
لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي هي
اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما
شوهد من قراين الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتعريف دون الاستدلال
ولا مدخل لمشاهدة القراين في افادة العلم الضروري لحصوله في الغايبين
عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في
بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي
الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل

وقصة مريم وغيرها يعطي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز
ظهورها هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين
على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه متمسكا بما سيأتي
والاشاعرة الى ثبوته واختار المص واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه
قوله تع كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة
آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تع انا آتيك به قبل ان يرتد اليك
طرفك وغيرها واشار للجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها
انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بطريق الاولى و
من غيره ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا
للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان
صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله
ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي لزم
التنفر عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم
عن مشاركتهم فاذا شاركوه هان الخطب ولزم النفرة عن اتباعهم
وتقرير الجواب انا لا نم لزوم النفرة عن اتباعهم لمشاركة الاولياء لهم
كما لا يلزم ذلك عن مشاركة نبي لهم والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها
ان تميز النبي عن غيره انما هو بظهور الامر الخارق على يده فلو ظهر عن
غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم انه يلزم عدم
التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر فان النبي يتميز عن الولي به دعوى النبوة
والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو
صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه

بالنبي

بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم
لو ادعى دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها
مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو
جاز ظهوره على صادق غير نبي لجاز ظهوره على كل صادق فيلزم عمومية
ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان بين ظهور الخارق كرامة صاحبه
وهي انما توجد في الانبياء والصالحين من عباد الله تع وهم الاولياء والى
هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة يعطي الارهاص اختلفوا
في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال
على بعثة نبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المص الجواز واحتج عليه
بظهور معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وآله قبل نبوته مثل انكسار ايوان
كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار عليه
وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم يعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا
في انه هل يجوز ظهور المعجزة على الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم
فالذين منعوا ظهور الكرامات عن غير الانبياء منعوا من ذلك والذين
جوزوا ظهور المعجزات على غير الانبياء جوزوا ذلك واختار المص — نزل الكرامات
واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة
الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل له ان رسول الله دعا لاعور فارتد بصيرا
فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى
عليه السلم لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا نمر على هذا
الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابرهيم
عليه السلم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال نمرود انا اجعل النار على

نفس برد اوسلاما فجاءت نار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا تجب الشريعة اختلفوا في انه هل تجب البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا تجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية تجب البعثة في كل زمان واختاره المصنف و احتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فتكون لطفا فتكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل تجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي وابنه الى انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول

ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا اجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة مشتملة على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته يعني ان نبينا محمدا صلى الله عليه وآله ادعى النبوة واقترن بدعواه المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا لما بينا آنفا اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز اما انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه عليه السلام تحدى به ودعا الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم

بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات فلا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات ولهذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا اتى بامور كثيرة خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كان تفاصيلها من الآحاد والى هذا المعنى اشار بقوله والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل محتمل والجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شائع وقال بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب الكلام من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقدر نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة

الحث على

ظهوره

خطيب مصقع بليغ حسن

الدهناء موضع

الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم
طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه
بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها
وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول
انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة
ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر
فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع
القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات و
ابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن
معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة
قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر
ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحائهم
كامرء القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية و
كون الجمع بعد النبي صلى الله عليه وآله لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز
ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير فلا يخل بالاعجاز وان
اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل
على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من
حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله
تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة
مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب
ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل

في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل
لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله
ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام
التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد
نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قاله اليهود في ابطال نبوة
نبينا صلى الله عليه وآله من ان شريعة موسى عليه السلم مؤبدة لان النسخ باطل
لان المنسوخ ان كان متضمنا لمصلحة كان ازالته قبيحا وان لم يكن متضمنا
لمصلحة كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى عليه السلم
مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد صلى الله عليه وآله تقرير الرد بناء على قول
لكونها ناسخة لشريعة موسى عليه السلم
المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاشخاص والاوقات
واكد جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل
لمن تقدم فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لآدم وحواء قد احللت لكما كل ما
دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على
الفور على الانبياء المتاخرين عن نوح بعد تاخيره يعني مع اباحة تاخيره على نوح
عليه السلم وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا عليهما السلم
مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلم وغير ذلك من الاحكام التي نسخت
في بعض الاديان وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد شريعة
موسى عليه السلم اي ما روي عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام
السبت يدل على دوام شريعته مفترى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود قيل
اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد
قطعا لانه غير متواتر فان بختنصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد

التواتر والسمع يدل على عموم نبوته صلى الله عليه وآله اي الدلايل السمعية تدل
على انه صلى الله عليه وآله مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم
بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب
خاصة دون اهل الكتابين مثل قوله تعه وما ارسلناك الا كافة للناس قل
اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على
الدين كله ومثل قوله صلى الله عليه وآله بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل
من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على
الانقياد عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة
خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي وصرح بعضهم بان
عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من
عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة متمسكا بان للبشر امورا مضادة
للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب
وساير الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات
وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق و
ابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب
والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعه امر الملائكة بالسجود لآدم
والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس معللا بانه خير من آدم لكونه
من نار وآدم من طين يدل على ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا
سجود تحية وزيارة ومنها ان آدم عليه السلم علمهم الاسماء والمعلم افضل من
المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية
آدم ولذا قال الله تعه اني اعلم غيب السموات والارض الآية وبهذا يندفع ما

يقال انهم ايضا علموا جهة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ
وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعه
ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وخص من
آل ابرهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوحا وجميع
الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من
العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه
نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعه ولله يسجد ما في السموات وما في
الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون
ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة
الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم
باستمرار الخوف وامتثال الامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله
تعه ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار
لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعات وهم
والتسبيح ومنها قوله تعه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
الى ان قال تعه وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال
والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل
على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعه قل لا اقول لكم
عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم صح
اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال
لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعه
الذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش
استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت بيانا لانه ليس له انزال العذاب

ائتفكت البلدة باهلها اي انقلبت والمؤتفكات المدن التي قلبها الله تعالى على قوم لوط صح

من خزاين الله تعالى بغتتها ولا يعلم ايضا حتى نزل لهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر
على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب باحد جناحيه المؤتفكات فقد
دلت الآية على ان الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله
تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا
ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها و
الجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل قوة
ذلك وحيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغاية الفضل
على آدم قبل البعثة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من
المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع
عيسى عليه السلام عن العبودية ولا من هو ارفع درجة كقولك لا يستنكف عن هذا
الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام
سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة
البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله وولدا بلا اب
ولكونه تبرئ الاكمه والابرص والجواب لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من
هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا
يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وساير الكمالات
ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يقبل له
سوى جهة الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون الجهة تقدمهم في الوجود
او في الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم
ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها

متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور
والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب النقص
والجهل والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على
الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار
الغيب سابقة على انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك
على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات
اكثر بطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن
مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء
افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضادة والمنافي وتحمل المشاق والمتاعب
ونحو ذلك على ما مر

المقصد الخامس في الامامة

وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وآله وبهذا
القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي
وكذا رياسة من جعله الامام نايبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام
الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب
الامام بعد انقراض زمان النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله
تعالى ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت
المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا
واختاره المصنف رحمه الله وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب
ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند
الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه من المعتزلة الى عكس
ذلك اي يجب مع الامن لاظهار شعاير اهل الشرع ولا يجب عند الظهور

الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن وتمسك
اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم
الواجبات واشتغلوا به معرضين عن دفن الرسول صلى الله عليه وآله
وكذا عقيب موت كل امام روى انه لما توفي النبي صلى الله عليه وآله
خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات
ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم
فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا
صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني
ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير
من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام
وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب الثالث
ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى
وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد ان يكون من الضروريات
بل المشاهدات ويعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر
ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القران وما يلتئم بالسنان لا ينتظم
بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا
يتم بدون سلطان قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تسارع
اليه الطبائع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء
الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة
وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم تخل عن شائبة شر وفساد
ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس لا يصدرون عن رايه

لا يطيعونه

اي لا يرجعون

ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها
عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت
الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد لا يقال غاية
الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن
من اين يلزم عموم رياستها جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر
في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين
والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيها اذ لو تعددت الرؤس في الاصقاع والنواحي والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر
النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي
هو المقصد الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج المخالف بان
الامام لطف من الله تعالى في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من
المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن
المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم واعترض بان
نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان
اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى
الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب
لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس
فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام
ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام
وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي
هو لطف ليس بواجب والمصنف اشار الى الجواب عن الاول بقوله

والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر انهما مجرد الدعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله

ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي عليه صلوات الله و تسليماته انه قال لا تخلو الارض عن قايم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم التصرف من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دايما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع عن القبايح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبايح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليهم متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهبت الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المص والباقون بخلافه واحتج المص بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطاء على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لوجب له امام آخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب العصمة و للاشاعرة ان يقولوا لا نم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام

نخ مغمورا

حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا لها واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان اخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب الطاعة الثابت بقوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مفوت للغرض من نصبه اعني الامتثال لما امر به واجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن الاضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ~~واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته اقل العوام~~ ثم القايلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المص انه قادر على المعصية فقال ولا تنافي العصمة القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح للمساوي واختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب وذهب الامامية الى انه يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخ اما ان يكون مساويا او مفضولا و

وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعـ افمن يهدى الى الحق
احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون واما وى
لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضى الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضى النص و
سيرة النبى صلى الله عليه وآله يعنى ان العصمة من الامور الخفية التى لا يعلمها الا
عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله تعـ وسيرة نبينا ايضا
تقتضى التنصيص بالامام لانه اشفق للامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر فى
ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة
من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم المهمات ولا ينص على من يتولى امرهم
بعده وهما اى العصمة والتنصيص مختصان بعلى عليه الصلوة والسلم اختلفوا فى
ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله من هو فذهب الامامية الى
انه على بن ابى طالب واختاره المصـ وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المصـ
بان العصمة والنص كلاهما مختصان بعلى عليه السلم اى المعصوم والمنصوص
عليه بالامامة هو على عليه السلم دون ابى بكر فهو امام دونه اقول دعوى
انحصار العصمة فى على عليه السلم ينافى ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله
وما قيل من انهما مختصان بعلى عليه السلم لان عليا افضل الصحابة كما سيأتى
والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما
يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة
ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص ففيه مصادرة لا تخفى والنص الجلى فى قوله عليه السلم
مخاطبا للصحابة سلموا على على عليه السلم بامرة المؤمنين والامرة بالكسر
الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله عليه السلم لعلى انت الخليفة بعدى
وغيرهما مثل قوله عليه السلم مشيرا الى على عليه السلم واخذا بيده هذا خليفتى فيكم

عليه السلم

من بعدى فاسمعوا له واطيعوه وقوله عليه السلم وقد جمع بنى عبد المطلب
ايكم يبايعنى ويوازرنى يكون اخى ووصيى وخليفتى من بعدى فبايعه على
عليه السلم واجيب بانه لو كان فى هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا
لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر الينا واشتهر فيما بين الصحابة
ولم يتوقفوا فى العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا فى سقيفة بنى
ساعدة لتعيين الامام بترددهم حيث قال الانصار منا امير ومنكم
امير ومال طائفة الى ابى بكر ولقوى الى عباس ولقوى الى على عليه السلم
ولم يترك على عليه السلم محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له
والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى النوبة اليه
وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وهذا اول الامر اسهل
وعهدهم بالنبى اقرب وهمتهم فى تنفيذ الاحكام ارغب وكيف يزعم من
له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله مع انهم بذلوا مهجهم
وذخايرهم وقتلوا اقاربهم وعشايرهم فى نصرة رسول الله واقامة شريعته
وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود
هذه النصوص القطعية الظاهرة الدلالة على المراد بل ههنا امارات و
روايات ربما يفيد اجتماعها القطع بعدم تلك النصوص وهى انه لم تثبت
عمن يوثق به من المحدثين مع كثرة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة فى مناقبه وكمالاته فى امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه فى
خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة اشارة
الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل على فى الشورى
وقال عباس لعلى عليه السلم امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول

الوزير الموازر كالكحيل المواكل لانه يحمل عنه وزره اى ثقله صح

الله مايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر وددت انى سالت
النبى صلى الله عليه وآله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ينازعه وحاج على عليه السلم
معوية ببيعة الناكس له لا ببعض من النبى ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما
اجتمعت الاوصاف فى على عليه السلم بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين فى
على بن ابى طالب عليه السلم حين اعطى السايل خاتمه وهو راكع فى صلوته وكلمة
انما للحصر لشهادة النقل والاستعمال والولى كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى
المتصرف فى الامور والاولى والاحق بذلك يقال اخو المراة وليها والسلطان
ولى من لا ولى له وفلان ولى الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى
النصرة تعم جميع المومنين لقوله تعالى المؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها
فى الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من
المؤمنين فى امر الامة يكون هو الامام فتعين على عليه السلم لذلك اذلم يوجد
الصفات فى غيره واجيب بمنع كون الولى بمعنى المتصرف فى امر الدين و
الدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والموالى والمحب على ما
يناسب ما قبل الآية وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود و
النصارى اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهى عن
اتخاذها ليست محمولة على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها و
هو قوله تعالى ومن يتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون
فان التولى ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا
على النصرة ليتلايم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد
ونزاع ولا خفاء فى ان ذلك عند نزول الآية لم يكن فى امامة ائمة الثلثة

وايضا ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل فى الحال ولا شبهة فى ان امامة
على عليه السلم انما كانت بعد النبى والقول بانه كانت له ولاية التصرف فى
امر المسلمين فى حيوة النبى صلى الله عليه وآله مكابرة وصرف الآية الى
ما يكون فى المال دون الحال لا يستقيم فى حق الله تعالى ورسوله وايضا
الذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين
ان الآية نزلت فى حق على عليه السلم لا يقتضى اختصاصها واقتصارها
عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون
حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون
فى صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون
ولحديث الغدير المتواتر بيانه ان النبى صلى الله عليه وآله قد جمع الناس
يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن
حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا يا معاشر المسلمين
الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من
خذله وهذا الحديث اورده على عليه السلم يوم الشورى عندما حاول
ذكر فضائله ولفظ مولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار
وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ماويكم النار هى
موليكم اى اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبى صلى الله عليه وآله ايما
امراة نكحت بغير اذن مولاها اى الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله
فى الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى
بالتصرف شايع فى كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم

لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه
لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد بهذا الحديث هو هذا المعنى ليطابق
صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للحمل على
الاول وهو ظ ولا الثاني لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع
الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير
امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وآله هو معنى الامامة و
اجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح
في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم
والواقدي واكثر من رواه لم يروا المقدمة التي جعلت دليلا على ان
المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله
اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب
بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك
معلوم ظ من قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا
يرفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته
ليكون ابعد من التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة
الشرف حيث قرن بموالاة النبي ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى
فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد
الاولى في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس
بابراهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن
اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يدل

الحديث

الحديث على الامامة ولو سلم فغاية الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل
لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله ولحديث المنزلة المتواتر
بيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء
واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من
جملتها كونه خليفة ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة و
رئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال
هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى عليه السلم بوفاته واذ قد صرح
بنفي النبوة لم يكن الا بطريق الامامة اجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد
في مقابلة الاجماع ونمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى
العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء
المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى
لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي عليه السلم
الا ان يق انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس
من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة
لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا بامر القوم
ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف
عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي كمال الاستقلال بالنبوة
والتبليغ من الله وتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون
لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي عليه السلم فينتفي ما بني عليها وتسبب
عنها وبعد اللتيا والتي لا دلالة على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي عليه السلام
ولا استخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان وفاته فيعم

الازمان والامور بل للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد
منه حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد وفاته
دلالة قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله عليه السلم انت اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في
مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من
المحدثين سيما على اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات الخلافة
لا نفي خلافة الآخرين ولانه افضل من غيره من الائمة لما سيأتي وامامة
المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة يعني الكرامة
على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة
الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة
اجبته عنها ولرفع الصخرة العظيمة عن القليب روي انه عليه السلم لما توجه
الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير
فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل فاقلعها ورمى بها مسافة بعيدة
فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها ولما رأى ذلك صاحب الدير اسلم
ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي عليه السلم
حين سيره الى بني المصطلق فحارب علي عليه السلم معهم وقتل منهم جماعة كثيرة
ورد الشمس وغير ذلك من الوقايع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا
يعني انه عليه السلم ادعى الامامة وظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة
فيكون صادقا في دعواه واجيب بانه لانم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر
ولو سلم فلانم ظهور تلك الامور في مقام التحدي ثم اراد ان يثبت
امامة علي عليه السلم بان يبين عدم صلاح غيره للامامة حتى يثبت امامته ضرورة

نزله صلوح

فذكر اولا دلايل عامة بعمهم ولهم باسرهم ثم ذكر مطاعن لواحد واحد اما الدلايل
العامة فمنها ما اشار بقوله والسبق لكفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو
وذلك لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حين بعث لم يكن علي عليه السلم بالغا
سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا
كافرين والكافر ظالم لقوله تع والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح
للامامة لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم عليه السلم حين طلب
الامامة لذريته اجيب بانه غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا محذور
اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تع وكونوا مع الصادقين
مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون
وغير علي عليه السلم ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي عليه السلم
واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تع واطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة المعصومين لان اولي الامر
منكم لا يكونون الا معصومين لان تفويض امر المسلمين الى غير المعصومين
قبيح وغير علي عليه السلم غير معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا غير واجيب
بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم
هذا تكرار لما سبق فكانه عن طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف
ابو بكر كتاب الله في منع ارث رسول الله بخبر رواه هو نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون
الآحاد واجيب بان خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة
فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين
الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من حضرة

خير الصحابة عم

رسول الله صلى الله عليه وآله ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته
فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلام
فدك وهي قرية بخيبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي عليه السلام وام ايمن فلم
يصدقهم وصدق الازواج اي ازواج النبي صلى الله عليه وآله في ادعاء الحجرة لهن
من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز
اي فدك الى اولاد فاطمة عليها السلام واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت
ليلا فان هذين الامرين اعني رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة عليها السلام
ووصيتها عليها السلام حين احتضرت ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة
عليها السلام واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكرتم فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل
وامراة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به الشاهد
ومنها ما اشار بقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه اذا كان ولقوله
صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة
في الامامة ومنها ما اشار بقوله لقوله ان له شيطانا يعتريه يعني انه قال ان لي
شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني وبيانه كما في
المتقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا
لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد
في الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا تقتضي صدقها
وقوع الطرفين ومنها ما اشار بقوله لقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة
وقى الله المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاة وبغتة
عن خطا لا عن تدبير واجتهاد على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة
وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة

الموجبة لتبديل الكلمة فاقتلوه وكيف يتصور منه القدح الى امامة ابي بكر مع ما علم من
مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه
شك عند موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب بمنع صحة الخبر و
على تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف
الرسول صلى الله عليه وآله في الاستخلاف عند القائلين به مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد
واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل
استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا عليه السلام
ومنها انه خالف الرسول صلى الله عليه وآله في توليته من عزله فانه ولى عمر
جميع امور المسلمين مع ان النبي صلى الله عليه وآله عزله بعد ما ولاه امر الصدقات
واجيب بانا لا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت
احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فليس هذا من العزل في شيء وايضا لا نسلم ان مجرد فعل
ما لم يفعله النبي مخالفة له وترك لاتباعه وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه
او ترك ما امر به ومنها انه خالف الرسول في التخلف عن جيش اسامة مع
علمهم بقصد التنفيذ امر النبي صلى الله عليه وآله ابا بكر وعمر وعثمان في ان تنفذوا
جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قضى فيه نحبه نفذوا جيش اسامة وكان
الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم
عرفوا قصد النبي صلى الله عليه وآله لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلاثة
عنها لئلا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي صلى الله عليه وآله ولهذا جعل
الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو
افضل وعلي لم يول عليه احد وهو افضل من اسامة يعني في تولية اسامة عليهم دليل على

تفضيله عليهم ولا شك لأحد ان عليا عليه السلام افضل من الصحابة فعلي افضل منهم
فهو المتعين للامامة واجيب بان توليته الصلاة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير الافضلية
مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه صلى الله عليه وآله
وبعثه النبي صلى الله عليه وآله الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأها على الناس فنزل
جبرئيل عليه السلام وامر برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله
فبعث بها عليا عليه السلام وامره ان يأخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب
بانا لا نسلم انه لم يتول عملا في حيوة النبي فانه امره على الحج جعله اميرا في سنة تسع من الهجرة
واستخلفه في الصلوة في مرضه عليه السلام وصلى خلفه وايضا لا نسلم انه عزله عن قراءة
سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي عليه السلام ليقرأ سورة
براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا
المواثيق والعهود كان لم يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى
رسول الله صلى الله عليه وآله على سياق عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام
حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله
عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له
ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد فانه سئل عنها ولم يقل فيها ثم قال في الكلالة   اقول فيها
برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولا ميراث الجدة سألته
جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة و
محمد بن مسلمة ان النبي صلى الله عليه وآله اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه
وكان يستفتي بالصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلا يصلح للامامة واجيب
عنه بانه ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل
فمسلم ولكن ليس هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا العصر

ولا يقدح

ولا يقدح في ذلك استحقاق الامامة وان اريد انه لم يكن من اهل الاجتهاد
في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فممنوع
وقطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لانه امر بالقطع فكان
بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثانية على ما هو رأي اكثر الفقهاء
واحراق فجاءة السلمي بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما مسألة
الكلالة والجدة فليس ببدع من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك الاحكام
ويسألون عمن احاط بها علما ولهذا رجع علي عليه السلام في بيع امهات
الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه
لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك ابن نويرة وهو مسلم طمعا في
التزوج بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار اليه
عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وانكر عمر عليه
لاقتلنك به   ذلك وقال لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك به من القود وهو القصاص واجيب عنه بانا لا نسلم انه
وجب على خالد الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق
منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين
اهل العلم وقد قيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه
انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر لا
يدل على قدح في امامة ابي بكر ولا الى قصده الى القدح فيها بل انما انكر كانكار
بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله
وقد نهى الله تعالى عنه عن دخوله في حيوته بغير اذن النبي صلى الله عليه وآله
واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والمنع عن
دخول المؤمنين بيت النبي صلى الله عليه وآله بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي

عدم دفن ابي بكر في بيته اذ كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين
علي عليه السلم لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني
هاشم واخرجوا عليا عليه السلم وضربوا فاطمة الزهراء عليها السلم فالقت جنينا واجيب
عنه بان تاخر علي عليه السلم عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان
لعذر وطرؤ ام ولهذا اقتدى علي عليه السلم به واخذ من عطاياه وكان منقادا له في
جميع اوامره ونواهيه معتقدا انه صالح للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه
الامة بعد النبي ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسنان لما بويع روي انه لما صعد
ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاء الحسن والحسين عليهما صلوات
الله وتسليماته وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب عنه بمنع صحة الرواية
ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلم وقال ليتني تركت بيت فاطمة
لم اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف عن الثقات
واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امراة حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي
عليه السلم وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال
في الثاني القلم مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب عنه بانه
لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم مبالغته في البحث
عن حالهما يعني لو لم ينبه علي على تلك الحالة وربما لكان ينال من الآفات
على ترك المبالغة في البحث حالة هي اقرب من حالة الهلاك ومنها انه تشكك
في موت النبي صلى الله عليه وآله حين قبض وقال والله ما مات محمد صلى الله عليه وآله
فلا يتركون هذا القول حتى تقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت
النبي حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كانني لم اسمع هذه الآية
واجيب بان قصته في حال موت النبي صلى الله عليه وآله لا يدل على جهله

بالقرآن

بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال و
الذهول عن جليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في
تلك الحالة طرء عليهم الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام
على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفي قوله كانني لم اسمع دلالة
على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل
رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض
انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس
افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما امتنع من المغالاة في الصداق روي
انه قال يوما في خطبة من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له
امراة كيف يمنعنا ما احل الله تعالى في كتابه بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فقال
هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان
جايزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر في
طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي واقرض ومنع
فاطمة واهل البيت من خمسهم ومنها انه قصر في الحد بمائة قضيب ومنها انه
فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم
والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وآله ومنها انه منع
المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلاث كن في عهد رسول الله صلى
الله عليه وآله انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء
ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس
مما يوجب قدحا له فان مخالفة المجتهدين لغيره في المسائل الاجتهادية
ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بضد الصواب فانه خالف النبي حيث

لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امام
واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر والجواب بان ذلك
ليس من المخالفة في شيء كما مر من ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس مخالفة للنبي
صلى الله عليه واله ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلم على ما روي من
ان فاطمة عليها السلم لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها
فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها
عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر
وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك والجواب منع صحة هذا الخبر
كيف ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى عمال
من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى وليد بن عقبة
وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص
على كوفة وظهر منه ما ادى به اهل الكوفة منها وولى عبد الله بن ابي سرح
مصر فاسح بالتدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معوية الشام
فظهر منه الفتن العظيمة والجواب بانه انما ولى من ولاه لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع
له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعوية كان
على الشام في زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي عليه السلام
ومنها انه اثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة من بيت المال وفرقها عليهم
بتبذير في التفريق حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار
والجواب بانها لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وتموله وثروته مشهورة
وايثار اقاربه باموال خاصة مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه
عن المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي صلى الله عليه وآله جعل الناس
شركاء

الماء والكلاء شركاء والجواب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة و
الجزية والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان
لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة و
ضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب
اباذر ونفاه الى الربذة والجواب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه
لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف من بينهم
في كتاب الله تعالى طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة و
النقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان
لينقاد ولا نسلم انه مات من ذلك وضرب عمار كان لما روي انه دخل عليه
واساء عليه الادب واغلظ عليه في القول مما لا يجوز له الاجتراء بمثله على
الائمة ويجوز للامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه
فلا اثم عليه لانه وقع من الضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكره لازم على
الشيعة حيث ان عليا عليه السلم قتل اكثر الصحابة في حربه فاذا جاز القتل للمصلحة
جاز التاديب بالطريق الاولى وضرب اباذر لانه قد بلغه انه كان في الشام
اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين ما يقول لهم ارايتم ما احدث
الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات
وكاد يعتقد باقواله الامور وتشوش الاحوال فاستدعاه من الشام فكان
اذا رأى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم
وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا له وللامام ذلك بالنسبة
الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له
اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي ومات

فيها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن الوليد
مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان
ملك اهواز وقد اسلم بعد ما اسر في فتح اهواز واما وجوب الحد على وليد
ابن عتبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد وراى انه لا
يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه لو الحد ليكون
على ثقة من شربه الخمر وقبل ان يتيقن قضى نحبه وآل الامر الى علي عليه السلم
نحره ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المومنين علي عليه السلم قتله الله
ولم يدفن الى ثلثة يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الرفع عنه فلولا علمهم
باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول علي عليه السلم
يشعر بان قتله كان بحق وعدم دفنهم الى ثلثة ايام وليلة دليل على شدة
غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان قصة
خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لا فيه ونحن
لا نظن بالمهاجرين والانصار رحمهم الله عموما وبعلي عليه السلم خصوصا
ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من
هو قانت آناء الليل ساجدا او قايما وعاكف طول النهار ذاكرا وصايما
شرفه رسول الله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف نظن ذلك وقد
كان من زمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلو ابقية في الاسلام وقاية
الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم في المحاربة ولم يرض بما حاولوه في المدافعة
تجانبا عن اراقة الدماء وقد طاب بتلقي القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن
والحسين عليهما السلم في الرفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا
ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة والية رسوله وعابوا عثمان بغيبته

عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص بين في حقه واجيب عنه
بان الغيبة كانت بامر النبي صلى الله عليه وآله وكفى به منقبة انه عليه السلم اقام
في البيعة مقام يده وعلي عليه السلم افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه
في وقايع النبي صلى الله عليه وآله باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر
وهي اول حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي عليه السلم
الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعيد ثم سعيد
ابن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم
يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاث آلاف من
الملائكة المسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي
عليه السلم وفي غزاة احد جمع له الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بين اللواء
والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة
فقتله علي عليه السلم واخذ الراية غيره فقتله ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد
حتى قتل تسعة فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنايم فحمل خالد بن
الوليد باصحابه على النبي صلى الله عليه وآله فضربوه بالسيوف والرماح والحجر
حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي عليه السلم فنظر اليه النبي عليه السلم
بعد افاقته فقال اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه عليه السلم
وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن
عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون
وعلي عليه السلم يروم مبارزته والنبي عليه السلم يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين
فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة لما دعا عمرو
الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا عليه السلم فانه برزه اليه

فقتله الله تعالى على يديه، والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم
اجرا من عمل اصحاب محمد صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة وكان الفتح في
ذلك اليوم على يد علي عليه السلم وقال النبي صلى الله عليه وآله ضربة علي خير من عبادة
الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله على يد علي عليه
السلم فان النبي عليه السلم حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكان الراية بيد علي عليه السلم
فاصابه رمد فسلم النبي الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين
خايفين فدفعها من الغداة الى عمر ففعل مثل ذلك فقال عليه السلم لاسلمن
الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار
ايتوني بعلي عليه السلم فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه فقتل
مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي عليه السلم الباب واقلعه
وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه
اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله
سبعون رجلا وقال علي عليه السلم ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن
قلعت بقوة ربانية وفي غزاة حنين فقد سار النبي صلى الله عليه وآله في
عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة
فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وآله سوى تسعة نفر
علي عليه السلم وعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحارث ونوفل
ابن الحارث وربيعة بن الحارث وعبد الله زبير وعتبة ومعتب ابنا
ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي عليه السلم فانهزم المشركون واقبل النبي
عليه السلم وسابقوا العدو فقتل علي عليه السلم اربعين وانهزم الباقون
وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقايع الماثورة والغزوات المشهورة

نزل
وصادفوا
المسلمون

التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين
درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول صلى الله عليه وآله لانه
في صغره كان في حجره وفي كبره كان ختناله يدخله كل وقت وكثرة استفادته
منه لان النبي صلى الله عليه وآله في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل
قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي عليه السلم وقال علي عليه السلم
ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من
كل باب الف باب من العلم ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعد غلطهم قال
النبي صلى الله عليه وآله اقضاكم علي عليه السلم واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه
كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو وغيرها
فان خرقة المشايخ ينتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود
الدئلي دون النحو بتعليمه وارشاده عليه السلم واظهر هو ذلك حيث قال والله لو كسرت
لي الوسادة ثم جلست عليها لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور
بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت
من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا
اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله تعالى
وانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يامر نفسه
وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين عليهم السلم لانهم اندرجوا في قوله تعالى
وابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلابد وان يكون شخصا آخر غير نفسه
صلى الله عليه وآله وغير فاطمة والحسن والحسين عليهم السلم وليس غير علي بالاجماع
فتعين ان يكون عليا عليه السلم وبيان دلالته على كونه افضل ان دعاءه للمباهلة
يدل على انه صلى الله عليه وآله في غاية الشفقة والمحبة لعلي عليه السلم والا لما

الصحابة بـ

المنافقون ان الرسول صلى الله عليه وآله لم يبرع للمباهلة من تحته وتحذير عليه
العذاب ولكثرة سخاته على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على
نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاويا هو واياهم
ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما
واسيرا او تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله و
الذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان
ازهد الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع
اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي
تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد
طلقتك ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم
هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا
وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت يوما فقدم
جرابا مختوما فوجدنا فيه خبزة شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقلت يا امير
المؤمنين لم ختمته فقال خفت هذين الولدين يلتانه بزيت او سمن وهذا من
خصايصه ولم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعد بعض درجته وكان نعلاه من
ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل ان يأتدم فان فعل فبالملح
او الخل وان زاد فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا
قليلا وقال لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم حتى روي ان جبهته صارت
كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا يستخرجون النصول
من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه فيه فانا جامعه
واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره ويعطيه العطاء على علمه

بكاله

بكاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله عليه السلم فيه
ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا
له غاية العداوة ولما حارب معوية سبق اصحاب معوية الى الشريعة فمنعوه الماء
ولما اشتد عطش اصحابه عليه السلم حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه عليه السلم
ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف
ما يغني عن ذلك واسر فهم خلقا واطلقهم وجاهد حتى نسب الى الدعابة مع شدة بأسه
وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا في لين جانب وشدة تواضعه
وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه
واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روى ان النبي صلى الله عليه وآله قال بعثت يوم
الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله عليه السلم اولكم
اسلاما علي بن ابي طالب وما روي عن علي عليه السلم كان يقول انا اول من صلى
واول من آمن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا
بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من
الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون
وروى انه قال على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر
واسلمت قبل ان يسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لما
على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق و
فوق كلام المخلوق واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله ولم
يتساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله
العزيز فان اكثر ائمة القراء كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم
اليه فانهم تلامذة عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي عليه السلم ولاخباره بالغيب

وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت
ولا كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة
عليها شعر يتجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان
قد عبروا فقال لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله
الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا
النهروان لم نجدهم عبروا فقال عليه السلم يا اخا الازدي اتبين لك الامر وذلك
يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر عليه السلم بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له
قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب الضلالة
لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر فقال والله اني لك لمحب وانا حبيب
قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واومأ الى باب الفيل
فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين عليه الصلوة والسلم جعل على مقدمته خالدا
وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه
لغاية شهرته غني عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشير الى ذلك فيما تقدم و
اختصاصه بالقرابة والاخوة فانه صلى الله عليه وآله لما آخا بين الصحابة اتخذ عليا
اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه عليه السلم كان من اولي القربى ومحبة اولي القربى
واجبة لقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول
الله صلى الله عليه وآله ويدل قوله تعالى في حق النبي صلى الله عليه وآله فان الله هو
موليه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي عليه السلم على ما صرح
به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبياء يدل على ذلك قوله عليه السلم
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى
موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته للانبياء

في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة فكان علي عليه السلم افضل من
باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطاير اهدي الى النبي
طاير مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي عليه
السلم واكل والاحب الى الله افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما
وغيرهما من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها ولانتفاء سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط
بل من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل
بعثة النبي عليه السلم كفرة ولكثرة الانتفاع به يعني انتفاع المسلمين به اكثر من
انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام
به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق
والبدنية كمزيد القوة وشدة البأس والخارجية من كونه ابن عم رسول
الله صلى الله عليه وآله وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك والجواب انه
لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضايله واتصافه بالكمالات واختصاصه
بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند
الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر
ودلالة الكتاب والسنة والآثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى
وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فان الجمهور
على انها نزلت في ابي بكر والاتقى الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا عليه السلم لان للنبي عنده
من نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عليه السلم اقتدوا باللذين من
بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي عليه السلم فيكون مامورا بالاقتداء
ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عليه السلم

لابي بكر وعمر سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله صلى الله
عليه وآله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلى الله عليه وآله ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر
ان يتقدم عليهم غيره وقوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت
ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار و
خليفتي في امتي وقوله عليه السلام ابطأ واين مثل ابي بكر كذبني الناس وهو صدقني
وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة
الخوف وقوله صلى الله عليه وآله لابي الدرداء حين يمشي امام ابي بكر اتمشي
امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير
لكنه يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي
الدرداء او التسوية في ذلك ان الغالب في حال الاثنين ما هو التفاضل دون التساوي و
فاذا انتفى افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وعن عمرو بن العاص قلت لرسول
الله اي الناس احب اليك فقال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت
ثم من قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وآله لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن
عبد الله بن ابي حنطب ان النبي صلى الله عليه وآله راى ابا بكر وعمر فقال
هذان السمع والبصر واما الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي من
افضل امة النبي بعده فقال النبي صلى الله عليه وآله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي صلى الله عليه وآله
قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان
قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي عليه السلام خير الناس
بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه عليه السلام لما قيل له ما توصي فقال

ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله تعالى بالناس خيرا جمعهم
على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي
بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير
جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس
عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم السواد
وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان و
قطع دولة العجم وثل عرشهم الراسخ البنيان الثابت الاركان ومن
ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن
اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من
فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له
من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين
والمهاجرة بهجرتين وكونه ختنا للنبي صلى الله عليه وآله بابنتين والاستحياء
منه في شيين وتشرفه بقوله عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله صلى الله
عليه وآله الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السموات وقوله صلى الله عليه وآله
انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب
العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهبت الامامية
الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله اثنا عشر نفرا علي بن
ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه
محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم
المنتظر المهدي عليه وعليهم صلوات الله وتسليماته ويدعون انه ثبت

بالتواتر نص كل من اب بق علی من بعده ويروون عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال للحسين عليه السلم ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة
تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول
لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة فقال انك لحديث السن
وان هذا شي ما سالنا احد عنه نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنى
عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل و تشبثون تارة بانه يجب في الامام
العصمة وغير هؤلاء ليسوا من المعصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم
والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته ولذي بان الكمالات
النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه
فتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على
المتامل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربو علي كفرة لقوله صلى الله
عليه وآله حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله كافر
ومخالفوه فسقة لان حقية امامته واضحة فمتابعته واجبة فمن خالفه
يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي عليه السلم ان يكون
مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا
محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا يخلو اما ان يكون
عن اجتهاد ام لا فان كان الاول فالظاهر انه خطا لا ينتهي الى التفسيق
لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك
في فسقه وكذا مخالفة ساير الخلفاء الراشدين الفصل
الثامن في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المكلفين

واحد والسمع دل على امكان التماثل اختلف العقلاء في انه هل يمكن وجود عالم
آخر مماثل لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل
الى امتناعه واحتج المص على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم
المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والا
لم يكن ما فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم
ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم آخر لكان كرة
مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين الا بتحقق فرجة بينهما الثاني لو
وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم تطلب
الامكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبايع في مقتضياتها
وان طلبت لزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر دائما والجواب
عن الاول انا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجود الخلا بينهما لم لا
يجوز ان يكونا في ثخن جسم آخر وعن الثاني بانا لا نم انه يلزم اختلاف متفقات
الطبايع في مقتضياتها اقول يجوز ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا لمكان
مماثله مثلا ارض كل عالم يقتضي مركز هذا العالم ونار كل يقتضي محيط هذا العالم
وانما لم يبين المنع بما يسند في المشهور اعني يجوز ان يكون طبايع عناصر
عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم آخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية لان
اختلاف طبايع عناصر العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله
والكروية ووجوب الخلا واختلاف المتفقات ممنوعة واختلفوا في ان
العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه ذهابا الى
انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهبت الكرامية والجاحظ الى ان

العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفنا وذهب الاشاعرة وابو على الى ان جواز
فناء العالم يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن
يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من
الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان يعطي جواز
العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه اعني عدمه الطارى
بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب
الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتدئا
وقد مر بيان ذلك مستقصى في بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلايل
السمعية يدل على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه
ربك ذو الجلال والاكرام ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله
هو الاول والآخر والآخرية في حقه تعالى انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء جميع
ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص
القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم و
قوله ويتأول في المكلف بالتفرق كما في قصة ابرهيم عليه السلم اشارة
الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد
لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد
وتقرير الجواب انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان ينعدم
بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتناول العدم بتفرق الاجزاء
ويتأول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذي يصحح هذا التأويل
قصة ابرهيم عليه السلم فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني
كيف تحيي الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل

وذهب ابو هاشم الى انه انما
يعرف بالسمع والمصنف رحمه الله
اختار ان جواز عدمه يعلم
بالعقل صح

على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه ان المراد باحياء
الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول
لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية
ولاستلزام انقلاب الحقايق او التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما
الى ان الله تعالى يخلق الفنا فيفنى جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها
ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم فناء واحد يكفي لافناء
الكل والمصنف ابطل هذا المذهب ولما كان مشتملا على ثلث دعاوي احدها
ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها
انه ينتفي به الموجودات جعل ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان
الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وقد كان معدوما قبل والا لم يكن
ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب والا لم يقبل الوجود واما بسبب
وجود ضده وح يلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب
الحقايق او التسلسل واما ابطال انه مناف لما سواه لانه ان كان قايما
بذاته كان جوهرا فلا يكون ضد الجوهر وان كان قايما بغيره فلا بد ان
يكون قايما بالجوهر ابتداء او بالواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضد الجوهر
فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان
قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه ينتفي به
الموجودات فلان اعدامه للموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود
اياه اعني منعه من ان يحصل في الوجود بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر
من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولانتفاء الاولوية

فعدمه اما لذاته [illegible] ان امتنع قدمه امتنع عدمه
[illegible] فيلزم الانقلاب او بسبب وجود ضده [illegible]
الكلام الى عدم ذلك الضد [illegible] الى غير النهاية

لانه اجتمع مع ضده واعترض على هذا بانه لا يلزم
ان يتوارد الضدان على محل واحد لا اجتماعهما
احدهما بالآخر

واثبات بقاء لانه محال يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته
في محل يستلزم توقف الشي على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طايفة
الى ان الجوهر باق ببقاء قايم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص
ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله اثبات بقاء لانه محال يستلزم الترجيح
بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخ اما ان يكون جوهرا
او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل
من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء
شرطا للآخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للآخر من غير عكس
فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للآخر اولى من العكس
وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قايما بذاته
لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين
وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قايم به فاذا اراد
الله اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب
بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشي على نفسه اما ابتداء او
او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان
الثاني فحصوله في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشي على نفسه ابتداء
او معلول البقاء فيلزم توقف الشي على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد
والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلى
الله عليه وآله مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد
فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طايفة من المحققين الى ان المعاد النفساني
والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وخرابه لا يمكن اثباته بالبراهين

العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه ولكن
يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب
طايفة الى نفيهما واحتج المص على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله
تع وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد
الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود ايفاء للوعد — فيجب العود حم
والوعيد والثاني ان الله تع كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب
بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بحسب الحكمة والا لكان ظالما
تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين و
التقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تع كما هو مذهب المص
والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما تبين
من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء
في القرآن مثل قوله تع ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تع يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته
ولكن ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التاويل
منها قوله تع قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى
قادرين على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم
شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض — عنهم ر
سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها

كما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسماني من
ضروريات دين محمد صلى الله عليه وآله لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب
التصديق والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة
وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة
تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء
بدن المأكول جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب
او يعاد في كل منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن
واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه
وهذا مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح تثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن
اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم وتقرير الجواب ان المعاد انما هو
الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق
وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المص
ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية من المأكول
اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام
الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير توالد وتناهي القوة الجسمانية عدم
استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت
المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر و
هو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال و
بانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى
امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك
لانهما لا تسعانها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فاللازم

يكون

يكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك
محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تأبيد الثواب والعقاب
بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول
الثواب دائما ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات
الغير المتناهية واجاب المص عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع
في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جايزا واذا كان
عدمها جايزا لكان انخراقها ايضا جايزا على ان عود الروح الى البدن في
عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جايز وما ذكر
من حديث المحدد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام
الاحتراق ممكن والتولد ايضا كما في حق آدم على نبينا وعليه السلم والقوى الجسمانية
قد لا يتناهى انفعالاتها وكذا افعالها بواسطة ويستحق الثواب وهو النفع
المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع
حال الغير مع قصد الترفيع فيه بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح و
هو تركه على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال به اي بالقبيح ويشترط
في فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اي يشترط في استحقاق
الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او
لوجه وجوبه والمندوب كذلك يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح
بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق
فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اي بالقبيح
لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال بالقبيح يستحق الثواب
والمدح فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا

بها وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح و
الثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة
الزمها الله تعالى للمكلف وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر
عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به
لكان التكليف به عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة
والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال
بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية
يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله
تعالى واجب ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح و
الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل ان يقول
لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سبب
لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح لكان يستحق المدح
والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي المدح والذم في المكلف وهو ممتنع [لاستحقاق مع]
اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق
المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب
وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه
التكاليف وقع شكر النعم التي انعم الله تعالى بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا
فبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح
عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعم ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك
النعم من غير ان يصل اليه الثواب والقبيح لا يصدر عن الله تعالى فتعين ان
يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل

دليل

دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب شكر المنعم
مع الجهل بالتكاليف فوجب الحكم بان التكليف ليس شكرا اقول فيه [التكاليف]
منع ظاهر ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب
او المندوب والاخلال بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب
هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل
الطاعة رفع الندم على فعله اي فعل الطاعة فان الطاعة حال تجدد وجودها من
الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق
الثواب نعم رفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق
الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به لوجهه اي اذا
اوقعه لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب او للندب ويجب
اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما
مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب
يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من
فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذلك من
فعل فعل القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة
الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المصنف
واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام
العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن فعل المعصية
فيكون لطفا واللطف على الله تعالى واجب واليه اشار بقوله لاشتماله
على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح [ويحسن]
المطيع وذم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب

الرعية وقضاء العقل بوجوب
شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف فو

المعلولين

والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام الآخر واليه اشار
بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل
لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور
بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما
لما سيأتي متصلا بهذا البحث ولهذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه
اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول ضرر الالم الذي هو
نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو
نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما
الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل
على تقدير حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما
العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى
ولهذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لقائل ان يقول
ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان
انزل مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل
الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة
فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح
فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب من الثواب اجاب
عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون
مغتما بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد
انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك القبائح واهل النار
ملجاون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب

اذا كانا خالصين وانه غير جائز
ولهذا اشار بقوله والا
لكان الثواب انقص حالا من
العوض والتفضل صح

الشوب

ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب
جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المص
واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله وحده
من غير ان يصدق النبي صلى الله عليه وآله في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق
بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي صلى
الله عليه وآله له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب
ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي صلى الله عليه وآله والاحباط
ظلم لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة
من المعتزلة الى الاحباط والتكفير بمعنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية
المتأخرة او يكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاه المحققون واختاره
المص واحتج بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة
من لم يحسن خيرا ومن كان احسانه اكثر كان بمنزلة من لم يسئ وان تساويا
يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون
بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم و
يبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر
بالاقل ما يساويه ويبقى الزائد مستحقا فان تساويا صارا كان لم يكن
وهذا هو الموازنة والمص اراد ابطال مذهب ابي هاشم وقال ولعدم
الاولوية اذا كان الآخر ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوي تقريره
انه لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء
من العقاب فاسقاط احد الخمستين من العقاب دون الآخر ليس اولى من العكس

فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء وهو المط ولو
فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم
اسقاط احدهما للآخر لم يسقط التابع بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب
والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة
كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة واحدة وجدا دفعة واحدة لان
العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين
فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العلتين يؤثر في الاستحقاق
الناشي عن الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر
والمنكسر واحدا كالماء يتحدان في المزاج ايضا والحق انه ههنا ليس تاثير ولا تاثر
حقيقة بل احباط الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها و
معنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها وح
يخرج الجواب عن الصورة الاولى ايضا فان اسقاط احد الخمستين وان لم
يكن اولى من الآخر لكن المختار يرجح ايهما شاء على ما مر من امثلة الهارب
والجايع وغيرهما والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه بايمانه
ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين لا ينقطع و
الكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المط زعم الجاحظ والعنبري انه
معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذله الجهد
والطاقة من غير تقصير قبيح وذهب الباقون الى انه غير معذور واداعوا الاجماع
عليه قبل ظهور المخالفين قالوا الكفار عهد رسول الله الذين قتلوا وحكم
بخلودهم في النار لم يكونوا باسرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد
بذل الجهد ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم

لاستحقاق الثواب

المبالغ

يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين
هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذلك اطفال
المشركين عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي ان النبي صلى الله عليه
وآله قال هم في النار وحين سالته خديجة من حالهم وقال المعتزلة وبعض
الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان
تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع
ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطايفة من المعتزلة الى انه
ينقطع واختاره المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم
اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب
وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المط وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم
ان اذا عبد الله المكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع عذابه
وهو قبيح عقلا والسمعيات متأولة ودوام العذاب مختص بالكافر
والسمعيات التي تمسك بها المعتزلة في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة
مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدوده والله يدخله
نارا خالدا فيها وله عذاب مهين متأولة اما بتخصيص العمومات بالكفار
او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي
ان يكونا دايمين لما تقدم فان اراد دوام الثواب ودوام عقاب الكفار فمسلم والا
فمم والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر

العقاب ودوامه [illegible]

المكلف فيحسن اسقاطه ولانه احسان وبالسمع اتفقت الامة على ان الله تع
يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا ثم
اختلفوا في جواز العفو عن الكباير بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة
الى انه جايز عقلا غير جايز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا
واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق لله تع فجاز له
اسقاط حقه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تع في تركه
وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو
احسان والاحسان على الله تع واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلايل
السمعية مثل قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء و
قوله تع قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل
النصوص على الصغاير وعلى الكباير بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن
الظ من غير دليل ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة مما لا
يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية
فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها لما دونه
وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلايم التعليق لمن يشاء المفيد للبعضية
على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصد اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية
في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة
المنافع ويبطل بما في حقه عليه السلم اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة
لقوله تع عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا
فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين

للثواب وابطله المص بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين
لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه وآله لانا نطلب زيادة المنافع له وهو
مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي
المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان
الله تع قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفي الله تع قبول الشفاعة
عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه تع
نفى الشفيع الذي يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي شفيع مطلقا و
باقي السمعيات متاول بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله ما للظالمين
من انصار وقوله تع يوم لا تجزي نفس عن نفس شيا وقوله تع فما تنفعهم
شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات متاولة بتخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نسلم العموم في الازمان والاحوال
وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق
هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع و
النصرة ربما ينبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق
صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله صلى الله عليه وآله اذخرت
شفاعتي لاهل الكباير من امتي ذهب طايفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى
العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي
في زيادة المنافع لهم واسقاط المضار عنهم اذ يق شفع فلان لفلان
اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار اقول ويعود وجه الاشكال
المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي صلى الله عليه وآله ويمكن الجواب عنها
باعتبار زيادة قيد فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم تبين

ثبوت الشفاعة بالمعنى الثانی للنبی صلی الله علیه وآله لقوله علیه السلام ادخرت شفاعتی لاهل الکبایر من امتی والتوبة وهی الندم علی المعصیة فی الحال والعزم علی ترکها فی الاستقبال وفی التحقیق ان ذکر العزم انما هو للتقریر والبیان لا للتقیید والاحتراز اذ النادم علی المعصیة لقبحها لا یخلو عن ذلک العزم البتة علی تقدیر الخطور والاقتدار واجبة عقلا لانه فعها الضرر الذی هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب فما یندفع به الضرر یکون ایضا واجبا ولوجوب الندم علی کل قبیح والاخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلین بالحسن والقبح العقلیین واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالی توبوا الی الله جمیعا توبوا الی الله توبة نصوحا ونحو ذلک ویندم علی القبیح لقبحه والا لانتفت التوبة فان من ندم علی المعصیة لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض آخر لا یکون تائبا وخوف النار ان کانت الغایة فکذلک بعنی ان کان الندم علی المعصیة لخوف النار لا یکون ذلک توبة کما اذا ندم علیها لاضرارها بالبدن لما ذکرنا من ان المعتبر هو الندم لقبح المعصیة لا لغرض آخر وکذلک الاخلال بالواجب فان الندم علیه انما یکون توبة اذا کان لانه اخلال بالواجب واما اذا کان الندم علیه لخوف المضرة او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار لم یکن توبة فلا یصح من البعض اذا ثبت ان الندم علی فعل القبیح او الاخلال بالواجب انما یکون توبة اذا کان الندم لانه قبیح والاخلال یلزم ان لا یصح التوبة من فعل قبیح دون قبیح لانه اذا ندم علی قبیح دون قبیح یظهر انه لم یندم علی القبیح لقبحه بل لامر آخر یوجد فی بعض دون بعض وهذا مذهب ابی هاشم وذهب ابو علی الی انه یصح التوبة من قبیح دون قبیح واحتج علیه بان الندم علی قبیح دون قبیح یصح کما ان الاتیان بواجب دون

واجب یصح وذلک لانه کما یجب ترک القبیح لقبحه کذلک تجب علیه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراک القبایح فی القبح عدم صحة الندم علی قبیح دون قبیح لزم من اشتراک الواجبات فی الوجوب عدم صحة الاتیان بواجب دون واجب ورده المصنف بقوله ولا یتم القیاس علی الواجب للفرق بین المقیس والمقیس علیه فان ترک القبیح لکونه نفیا لا یحصل الا بترک جمیع القبایح بخلاف الاتیان بالواجب لکونه اثباتا یحصل باتیان واجب دون واجب اقول فیه نظر لان الکلام فی الواجبات التی صدرت من الشارع الامر بکل واحد منها علی حدة کالصلوة والصوم والزکوة مثلا لا فی افراد امر الشارع بالاتیان بواحد منها لا علی التعیین کاعتاق رقبة ای رقبة کانت فظاهر ان الامتثال لا یحصل باتیان واحد منها بل باتیان الجمیع کما فی ترک القبیح من غیر فرق ولو اعتقد فیه الحسن لصحت التوبة ای لو اعتقد التائب فی بعض القبایح الحسن لصحت التوبة عن قبیح اعتقد قبحه دون القبیح الذی اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم علی القبیح لقبحه وکذا المستحقر ای اذا استحقر التائب احد الفعلین واستعظم الآخر من حیث القبح حتی اعتقد بالحقر ان وجوده بالنسبة الی العظیم کالعدم وتاب عن العظیم دون الحقیر یصح التوبة لانه تائب عنه لقبحه کمن قتل ولدا لغیره وکسر قلما له فتاب عن قتل الولد دون کسر القلم صح توبته والتحقیق ان ترجیح الداعی الی الندم عن البعض یبعث علیه ای علی الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجیح الداعی بالنسبة الیه وان اشترک الدواعی فی الندم علی القبیح لقبحه ولا یلزم من ذلک ان یکون الندم علی البعض الذی تحقق معه الترجیح لا لقبحه اذ لا یخرج الداعی بهذا الترجیح عن الاشتراک فی کونه داعیا الی الندم علی القبیح لقبحه وهذا کما فی

واجب صح

الامتثال صح

الدواعي الى الفعل فان الافعال يقع بحسب الدواعي فان كان داعية
بعض الافعال راجحة على داعية بعض آخر اختص الفعل الذي يكون داعية
راجحة بالوقوع وان اشترك مع الغير في الدواعي اقول لا يخفى على المتامل
ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم التفرقة بين ترك القبيح والاتيان بالواجب
كما ذكر ابو علي وآخر كلامه يخالف اوله ولو اشترك الترجيح لاشترك وقوع
الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبه يتاول كلام امير المؤمنين
علي واولاده عليهم الصلوة والسلام وهو ان التوبة لا يصح عن بعض
دون بعض مع الالتزام الحكم ببقاء الكفر على التايب من الكفر المقيم على صغيرة و
الذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب
الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد في الشرب
وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما يعني منه
ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها فالذنب باق
الى ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضي سقط كالصلوة والصوم
ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة
العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله الى
صاحب الحق ان كان ظلما وامكن الايصال لبقاء صاحب الحق او وارثه و
الايصال انما يكون برد المال وتسليم البدن او العضو الى ولي الجناية للقصاص
او العزم عليه مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه
او استتبع الارشاد ان كان الذنب اضلالا وليس ذلك الذي ذكرنا من تسليم
النفس واداء الواجب او قضائه او ايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه و
غير ذلك جزءا من التوبة بل هو واجب آخر خارج من التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب

بالتوبة

بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص
صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة
يستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل ويجب الاعتذار على المغتاب
مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي هو الاغتياب وجب
على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه
ضربا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزمه تفصيل ما
اغتابه الا اذا بلغه على وجه افحش وان لم يبلغه لا يلزمه الاعتذار لانه لم
يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف
نهيه تعالى حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل
لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض
المعتزلة الى انه يجب على التايب الندم على التفصيل ان كان يعلم القبايح
مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما
علم مفصلا وقال المص فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح
صدر عنه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا اشكال قال
بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها فوجب عليه تجديد التوبة
لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال
للندم ورجوع الى الاصرار وقال المص وفيه اشكال لانا لا نسلم انه لو لم يندم
عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير
ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي و
فيه ايضا اشكال لانه اذا اصدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة
مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة له تجب

الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على
الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال ذهبت المعتزلة
الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بعد التوبة حتى قالوا ان العقاب
بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط
عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه فيسقط ذنبه بالضرورة واعترض
عليه بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في
حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء
جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها ثم اختلفوا في سقوط العقوبة
فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره
المصنف واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت التوبة محبطة بدون
الثواب لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها قد تقع محبطة ولما بقي فرق
بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط عقابها
كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع
بان من تاب عن المعاصي ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا كلها
اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم والتأخير ولما اقتضت التوبة اختصت
عن معصية معينة بسقوط عقابها دون الاخرى لان نسبة كثرة الثواب
الى الكل على السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص
واحتج الآخرون بانه لو كان بنفس التوبة يسقط بتوبة العاصي عند معاينة
النار واشار المصنف الى جوابه بقوله ولا يقبل في الآخرة لانتفاء الشرط فان
ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع
بوقوعه عذاب القبر للفاسق والكافر مما اتفق عليه سلفا لانه قبل ظهور

الخلاف واتفق عليه الاكثر بعد وقوعه وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي
واكثر المتأخرين من المعتزلة والمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق اما امكانه
فظاهر واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب
القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل
قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب
ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وآله القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روى انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما
معذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما لا يستبرئ عن البول واما الثاني
فكان يمشي بالنميمة وكقوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب
القبر منه وكقوله صلى الله عليه وآله في حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة
اختلف بها ضلوعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين
والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوق اهل
الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت
فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة و
اما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق
بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا
يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي يتمسكم
بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها و

صرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى
شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة
فالقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع
والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منهما من احرق وصار
رمادا وذرى في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم
عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقال
القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء مع عدم المشاهدة والمسئلة مع
كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي صلى الله عليه
وآله جبرئيل وهو بين اظهر الصحابة (في وسط الصحابة) مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان
فان التمسك مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا ولا بعد في ان يعاد
الحيوة في الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق
العادة غير ممتنع في مقدورات الله تعالى وساير السمعيات من الميزان و
الصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فانها نطق
بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما
الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال تعالى
فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه
فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان
وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك
وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف
اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شي ولذا ذكره
بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان

اللون هو البصر والاصوات هو السمع والطعوم الذوق وكذا ساير الحواس
وميزان المعقولات العقل واجيب بانه تعالى يوزن صحايف الاعمال وقيل بل يجعل
الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع
فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا
لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح
انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر
واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد
النار على ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار
وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب
ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد طريق الجنة
المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليها
بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات
كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسئل عنها ويؤاخذ
بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان
امكان العبور ظ كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة
العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم
من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد
ومنهم من تجر رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب
فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب وقال عليه السلم حاسبوا انفسكم
قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه
فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال كل انسان الزمناه طائره في عنقه

ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان
الآن خلافا لاكثر المعتزلة كابى هاشم والقاضى عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا
انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة
ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق
بها الكتاب والسنة وانعقد عليها الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان
من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين
ثم للقايل بوجود الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثانى الآيات الصريحة
فى ذلك كقوله تعم ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى
وكقوله تعم فى حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسوله
وازلفت الجنة للمتقين وفى حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى مبالغة فى تحققه مثل ونفخ فى الصور
ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظ فلا يعدل عنه اليه بدون
قرينة وتمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث
لا يليق بالحكيم وضعفه ظ الثانى انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعم كل شىء هالك
الا وجهه واللازم بط بالاجماع على دوامها والنصوص الشاهدة بدوام
اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة او
بحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شىء انه هالك فى
حد ذاته لضعف الوجود الامكانى فيتحقق الهلاك فى غير المعدوم او بان
الدوام المجمع عليه هو ان لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث
يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام الماكول فان تجدد الانقضاء
قطعا وهذا لا ينافى فناء لحظة الثالث انه قال الله تعم فى وصف الجنة عرضها

السموات

السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض
لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ
يمتنع قيام عرض واحد شخصى بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر
معدوم وللتصريح فى آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل
هذه عليه بمثل كما يق ابو يوسف ابو حنيفة اى مثله والايمان فى اللغة هو
التصديق مطلقا قال الله تعم حكاية عن اخوة يوسف عليه السلم وما انت
بمؤمن لنا اى مصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلم الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته الحديث اى تصدق واما فى الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق
للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم
اجمالا فهو فى الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة
وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار
الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائى وابنه و
اكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والتروك دون
النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال طايفة هو التصديق مع كلمتى
الشهادة ويروى هذا عن ابى حنيفة ولعل هذا مراد المص حيث قال تصديق
بالقلب واقرار باللسان ولا يكفى الاول يعنى التصديق بالقلب وحده ليس
ايمانا لقوله تعم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار استيقان النفس
وهو التصديق القلبى فلو كان الايمان هو التصديق القلبى لزم اجتماع الكفر
والايمان ولا شك انهما متقابلان ولا يكفى الثانى يعنى الاقرار باللسان
لقوله تعم قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعم

تداخل الاجسام واجيب بان المراد
عرضها كعرض السموات والارض لامتناع
صح

ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت
في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان الايمان ليس هو
التصديق اللساني فقط وللاشاعرة الآيات الدالة على محلية القلب للايمان
كاولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن
بالايمان ومن ذلك الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها
في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء
النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله
الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة من
التصديق لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك
التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل
بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالها ولو نقل لاشتهر اشتهار
نظايره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان
تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلنا عنه صلى الله عليه وآله انفا والدليل على
ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا
هو عليه في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن
يؤمن بالله ويعمل صالحا والظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن
الايمان مع وجود القتال والظاهر ان الشيء لا يجتمع مع ضده جزئه والكفر عدم
الايمان عما من شانه الايمان وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله عليه وآله
في بعض ما علم مجيئه به والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه صلى الله عليه وآله في شيء مما
علم مجيئه به بالضرورة على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق و
التكذيب والى هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه ونعني عدم الايمان اعم من

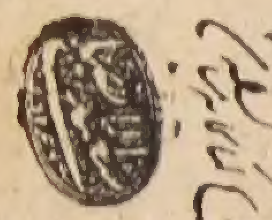
بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع

ولا مع ضده



ان يكون مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد
الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعتذار الامام الرازي بان من جملة
ما جاء به النبي ان تصديقه واجب فيما جاء به النبي فمن لم يصدقه فقد كذبه في
ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى
المصحف في القاذورات او سجد للصنم بالاختيار كافر اجماعا وان كان
مصدقا للنبي صلى الله عليه وآله في جميع ما جاء به فح لا يكون ضد الايمان مانعا
ولا ضد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب وعدم التصديق فح لم يكن ضد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة
من الفساق عنه ولا ضد الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق
المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض
محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب
فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا
كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص
عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج من
طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر و
الفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم
لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف هو
الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل لواجب واجب وكذا
النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب
مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى

ادية الزنار



[illegible] ١٢٩٧ [illegible]

مالک ۱۷ شهر جمادی الاولی سنه ۱۳۱۲ ملاحظه شد

وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الا وجوبهما شرعا واختاره المص فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان القايل قايلان قايل بوجوبه مطلقا وقايل بوجوبه باستنابة الامام وقد اتفق الكل على وجوبه فى الجملة والكتاب كقوله تعه ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظ فى الوجوب والسنة كقوله صلى الله عليه وآله لتامرن بالمعروف وتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب توعد على ترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اى وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعه واللازم ظ البطلان بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعه لان كل واجب عقلى فهو واجب على من حصل فى حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين على الله فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعه لانه تعه اخل بالواجب العقلى وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اى شرط وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامره به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسايل الاجتهادية التى اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهى والمنهى وتجويز التاثير اى الشرط الاخر ان يجوز فى ظنه تاثير امره ونهيه وانتفاء المفسدة فانه اذا ظن انهما يفضيان الى المفسدة لا يجبان عليه والشرط الاخر تجويز انتفاء المفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغى ان لا تجسس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب

فقوله تعه ولا تجسسوا وقوله تعه ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا الآية فانه يدل على حرمة السعى فى اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعى فى اظهارها واما السنة فقوله صلى الله عليه وآله من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله صلى الله عليه وآله من ابتلى لشىء من هذه القاذورات فليسترها ويستره الله عليه وايضا قد علم من سيرته عليه السلم انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين واذا ظن كل طايفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه هذا آخر ما تيسر لنا فى شرح تجريد الكلام والحمد لله للتوفيق على الاتمام قد فرغ من تحريره العبد المحتاج الى رحمة ربه البارى محمد مومن بن شاه قاسم السبزوارى فى العشر الاول من شهر ربيع الاول سنه ۱۰۲۷ من الهجرة النبوية عليه افضل الصلوة

ملاحظه شد

بازبینی شد ۱۳۲۱